Völkerkunde und Skeptizismus im Zeitalter der Aufklärung

INAUGURAL-DISSERTATION

zur

Erlangung der Doktorwürde

genehmigt

von der philosophischen Fakultät

der

Rheinischen Friedrich Wilhelms-Universität

zu Bonn

vorgelegt von

HILDE GATHMANN

aus Düsseldorf.

1 9 NOLTE 3 7

DISSERTATIONS-VERLAG G. H. NOLTE DÜSSELDORF

Berichterstatter: Herr Professor Dr. F. Kern, Bonn.
Herr Professor Dr. H. Trimborn, Bonn.

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

MEINEN ELTERN.

INHALT.

Vorbemerkung über Anlaß, Zielrichtung und Abgrenzung . . 1

I. Allgemeine Beziehung der Völkerkunde zum Skeptizismus der Aufklärung 2

1. Der Zweifel als Ansatz zur Aufklärung 2
2. Grundsätzliche Eignung der Skeptiker für die Aufnahme der Völkerkunde 2
3. Tatsächliche Begegnung der Völkerkunde mit der skeptischen Richtung der Aufklärung 3

II. Möglichkeiten ethnologischer Information im Aufklärungszeitalter 4

III. Anteil der Völkerkunde an der Ausgestaltung des Skeptizismus der Aufklärung 8

1. Vorspiel und Beispiel im Altertum 8
2. Aufnahme völkerkundlicher Nachrichten bei Michel de Montaigne 10
3. Zwischenspiel: Samuel Sorbière 15
4. Beschäftigung mit ethnologischen Tatsachen bei John Locke . 17
5. Verarbeitung empirischer Ethnologie bei Pierre Bayle . . . 22

IV. Bedeutung der Begegnung von Völkerkunde und Skeptizismus in der Aufklärung 30

Vorbemerkung über Anlaß, Zielrichtung und Abgrenzung.

Die Bedeutung der Völkerkunde für die Geistesgeschichte des Abendlandes habe ich bei der Beschäftigung mit der Kulturkreislehre der Wiener Schule unter Anleitung von Herrn Professor Kern in Bonn erkannt. Aus der Begegnung mit dieser kulturgeschichtlichen Arbeitsweise, die sich der ethnologischen Erfahrungen bedient zur Lösung von Menschheitsproblemen, erwuchs die Frage nach dem Anteil der empirischen Völkerkunde an der Prägung europäischer Geisteshaltungen und Weltanschauungen.

Unwillkürlich wurde der Blick auf die Aufklärung des 17. und 18. Jahrhunderts gelenkt. Denn hier trifft die einströmende Fülle geographischen und ethnographischen Materials zusammen mit der Aufnahmefähigkeit des sich von Tradition und Bindung befreienden Menschengeistes. Die deistische Konstruktion einer Ur-, Natur-, Vernunft-Religion mit ihren, wenn auch sehr spärlichen, ethnographischen Beweisen erscheint in Argument und Resultat geradezu als vorauslaufende Parallele zu der Urmonotheismus-Theorie von Wilhelm Schmidt. Daß der Einfluß der Ethnologie in der Aufklärung gründlich wirksam war, zeigt aber weit deutlicher als das deistische Schrifttum dasjenige der ausgesprochenen Empiriker und Skeptiker.

Bei dem Empiriker John Locke bemerkte ich zuerst die Spuren eingehenden Studiums ethnographischer Berichte, dann bei dem Skeptiker Pierre Bayle, die beide mit ihren aus der Reiseliteratur geschöpften Kenntnissen in ihrer Zeit (vor 1700) Aufsehen erregten. Die Vorschau auf das 16. Jahrhundert stellte Montaigne und Sorbière, zwei Skeptiker im Übergang von der Renaissance zur Aufklärung, als Verwerter überseeischer Mitteilungen heraus. Die Ausschau auf das 18. Jahrhundert läßt fortwirkende Aufnahme empirischer Ethnologie sichtbar werden entsprechend der anschwellenden Reiseliteratur.

Da die ersten Skeptiker der Aufklärung durch ihre Verwendung fremdvölkischer Erfahrungen Bahnbrecher für dieses neue Wissensgebiet geworden sind, schienen gerade sie mir besonderer Erforschung wert. Die Berücksichtigung nur der skeptischen Richtung der Aufklärung wurde nahegelegt durch die Analogie der Philosophiegeschichte des Altertums. Denn auch da verraten vorwiegend Zweifler völkerkundliches Interesse. Um die Stufen und Formen ethnologischer Einwirkung auf den Skeptizismus der Aufklärung zu erfassen, konzentriere ich mich auf einige für die Beziehung: Völkerkunde — Aufklärung charakteristische Vertreter.

I. Allgemeine Beziehung der Völkerkunde zum Skeptizismus der Aufklärung.

1. Der Zweifel als Ansatz zur Aufklärung.

Aufklärung, der eigenmächtige Versuch des Menschen, mit seinem Geist sein Ich, seine Umwelt und die für ihn gültigen Gesetze zu beherrschen, setzt jeweils ein mit radikaler Selbstbesinnung. Dieser Anfang ist weniger ein bloßes Be-d e n k e n der Ichzustände, wie die Formulierung von Descartes: „c o g i t o , ergo sum" nahelegen könnte, als vielmehr ein beteiligtes Be-s c h a u e n des Selbst zugleich von innen aus und von außen her. Griechisch „σκέπτεσθαι" = „sich spähend betrachten", lateinisch „dubitare" (duo!), deutsch „zweifeln" sind zutreffende Bezeichnungen dieser Haltung zweifacher Sicht, die sich in Denken und Fühlen des Menschen durchsetzt. Der skeptischen Seinslage entspricht als Funktion die Kritik, die Wahrnehmungen und Erkenntnisse abtastet und in aufgebaute Systeme einbricht. So wird durch die Skepsis erst der Raum für neue Positionen bereitet. Dabei wird die Ausrichtung auf zweierlei beibehalten: die kritische Beobachtung des erkennenden Ich und die Ausschau auf alle von außen herankommenden Erfahrungen.

Eingeleitet durch die Skepsis, tritt die Aufklärung als wirksame Geistesbewegung in Europa im 3. Jahrhundert vor und im 17. Jahrhundert nach Christus typisch hervor.

Als der beiden Erscheinungen gemeinsame Grundzug interessiert uns der Skeptizismus, weil und soweit er in spürbarer Beziehung zur empirischen Völkerkunde sich entfaltet hat.

2. Grundsätzliche Eignung der Skeptiker für die Aufnahme der Völkerkunde.

Erkenntniskritiker und Zweifler bringen gleichsam eine natürliche Veranlagung für die Aufnahme ethnographischen Materials mit. Als Empiriker sind sie praktischen Erfahrungen gegenüber offen, als Kritiker unterscheiden sie angebotenes Wissen, als Skeptiker greifen sie vermeintliche Wahrheiten an. Je gründlicher ihr Zweifel, desto schärfer ihre Beobachtung, desto weitgesteckter ihre Betätigungsfelder, desto reicher ihre Beweisvorräte.

Darum ist es kaum erstaunlich, daß zu allen Zeiten zuerst und hauptsächlich skeptisch eingestellte Denker hinhorchten auf die Nachrichten von fremden Nationen. Wenn wir auf das Echo achten, das die Kunde von fernen Völkern vom Altertum bis zur Neuzeit in Europa fand, so stoßen wir von selbst auf diese Tatsache.

3. *Tatsächliche Begegnung der Völkerkunde mit der skeptischen Richtung der Aufklärung.*

Schon den Eleaten Xenophanes (um 500 v. Chr.) hat die Kenntnis nordafrikanischer Neger zur Bekämpfung der anthropomorphen Göttervorstellungen getrieben und ihm das Rüstzeug gegeben: die Neger stellten sich ihren Gott schwarz vor, die Rinder würden ihn sich als Rind vorstellen.

(Wörtlich so: Rudolf Eisler: Philosophen-Lexikon Berlin 1912 S. 848, ohne Quellenhinweis. Andere, nicht so kraß ethnographisch begründete Aussagen von Xenophanes stehen: Sext. Emp.: Adv. Math. VII u. IX und Diog. Laert. IX, 19.)

Völkerkundliches Wissen, vermittelt durch die Perserkriege, brachte die Sophisten auf die Abhängigkeit der Sitten von Natur (φύσει) und Satzung (θέσει). Der sophistische Lehrer der Isosthenie Protagoras (um 450 v. Chr.) hat, wie der Renaissance-Skeptiker Montaigne, als Erster in seiner Zeit den zerstörenden Faktor gespürt, der von der Begegnung mit fernen Völkern ausging. Am nachhaltigsten wurden die griechischen Philosophen von den Berichten beeinflußt, die seit dem Alexanderzug aus Indien kamen. Genau so wirkte fast 2000 Jahre später die seit den Entdeckungsfahrten eindringlich werdende Kunde von den überseeischen Völkern und Ländern auf das westeuropäische Geistesleben. Hier wie dort erhielt die beginnende Aufklärung einen ersten Anstoß von der empirischen Ethnologie. Zwar konnte diese weder im 3. Jahrhundert v. Chr. noch im 17. Jahrhundert n. Chr. den Anspruch einer Wissenschaft erheben. Ihr Selbstwert war noch nicht erkannt, die Beschäftigung mit ihr verfolgte noch keinen Selbstzweck. Und doch gab sie von Anfang an den psychologisch interessierten Denkern Objekte des Vergleichs und der Wertbestimmung.

Entsprechend der Veranlagung der Skeptiker hat Pyrrho (um 300 v. Chr.) selbst gemachte Erfahrungen indischer Lebensweise zur Begründung seiner Urteilsenthaltung gebraucht, während Locke (um 1700 n. Chr.) mit eifrig gesammelten Völker-Nachrichten seine erkenntnis-kritische Untersuchung unterbaute. Beide verraten, wie sehr die praktische Ethnologie zur heimlichen Triebkraft der geistigen Bewegung wurde. Durch sie fließt der Vorstellung neuer Wissensstoff zu, der universale Blickrichtung fordert. So gehen neben den auflösenden auch synthetische Impulse von ihr aus. Bemerkenswert ist aber, daß die Theoretiker der Aufklärung, auf der Suche nach Normen für die Gesamt-Menschheit, vorbeisehen an den ungeordneten Völker-Berichten ihrer eigenen Zeit. Das gilt im Altertum von den Stoikern, in der Neuzeit von den sich an die Stoa anlehnenden Religions-, Staats- und Rechtsdogmatikern (z. B. Herbert, Bodin, Hobbes, de Groot). Nur gering sind die Spuren zeitgenössischer Ethnologie in ihren Werken[1]). Gegenüber der Geschlossenheit ihrer

1) Herbert von Cherbury: „De Religione Gentilium Amsterdam 1645, p. 71, 81, 124, 221, 225, 300 werden die Westinder zitiert; Quelle: Joseph Acosta; p. 87 die Chinesen.

Weltordnungslehren steht die tatsächliche Vielgestaltigkeit der Rassen, Lebens- und Kulturformen und hält den Zweifel wach.

Der unersättlich neugierige Bayle (um 1700 n. Chr.) beachtete die zugänglichen Erfahrungsquellen und spürte die verborgenen auf, um in ihnen die Vielseitigkeit des wirklichen Lebens zu ergreifen. Für diesen zähen Analytiker gibt es, wenn man von den Peripathetikern absieht, keinen zutreffenden Parallelfall in der uns erhaltenen Antike.

Bevor die Einwirkung der Völkerkunde auf die skeptische Richtung der Aufklärung genauer untersucht werden kann, bedarf es einer Überschau über die

II. Möglichkeiten ethnologischer Information im Aufklärungszeitalter.

In der neuzeitlichen Aufklärung verhielt es sich damit so: Seit der Entdeckung eines neuen Erdteils brachte der Verkehr, langsam aber stetig wachsend, immer mehr Europäer mit den verschiedensten Interessen in außereuropäische Gebiete. In der Mehrzahl waren es Eroberer, politische und kirchliche Gesandte, abgesehen von den zahlreichen Matrosen und Soldaten. Daß sie, heimkehrend, von ihren Erlebnissen erzählten, ist klar. Montaigne verrät, daß sein Wissen über Amerika hauptsächlich auf den mündlichen Mitteilungen eines einfachen Seemannes beruhte (vergl. S. 11). Mitgebrachte Gebrauchs- und Luxusgeräte, häufig in die Kuriositätensammlungen der Fürsten oder in wissenschaftliche Institute aufgenommen, boten dem Verlangen des Zeitalters nach Neuigkeiten und Seltsamkeiten Befriedigung und der Einbildungskraft vielfältige Anregung[2]). Vereinzelt wurden sogar Menschen und Tiere als Zeugen fremder Kulturen eingeführt. Dazu traten seit Beginn der Entdeckungen schriftliche Berichte. Später wurden diese ersten tagebuchartigen Skizzierungen von einem Land und den dort bestandenen Abenteuern (Columbus, Cortez) zu Reisewerken zusammengefügt meist nach geographischen Gesichtspunkten oder in chronologischer Anordnung.

Als Bespiel aus früher Zeit sei die vielgelesene Zusammenfassung „De Orbe Novo" von Petrus Martyr genannt[3]). In ihr finden sich schon gelegentliche Schilderungen der materiellen und geistigen Kultur der eingeborenen Amerikaner und anerkennenswerte Unterscheidungen von Kulturstufen. Der Verfasser wagt bereits den

---

Bei den Deisten:

John Toland: "Christianity not mysterious" London 1696 Kap. III, 4, p. 63: die Siamesen.

Matthew Tindal: "Christianity as old as the Creation" London 1730, p 93, 127, 388, 405: die Inder und p. 315, 341, 404; die Chinesen.

Anthony Collins: Discourse of Freethinking" 1713: Chinesen und Siamesen. (Zitiert in "The Quarterly Review" London 1864 vol. 116 p. 83 f.)

Vergleich des Naturzustands der Wilden mit dem Goldzeitalter der Menschheit.

Infolge ihrer Beliebtheit bei dem leselustigen Publikum entstanden im 16. und 17. Jahrhundert viele derartige Sammelwerke, oft als rein kaufmännische Unternehmungen tüchtiger Buchhändler. Sie wollten unterhalten und fragten nicht nach wissenschaftlicher Genauigkeit[4]).

Ein idealeres Ziel verfolgte der bedeutendste englische Reiseberichtsammler Richard Hakluyt: die Rettung fast verlorener Aufzeichnungen englischer Reisender zur Vermehrung der geographischen Kenntnisse seines zur Seeherrschaft berufenen Volkes. Der Fortsetzer seiner „Principal Navigations...", Samuel Purchas wurde einem speziellen Bedürfnis der Aufklärung gerecht mit der Zusammenstellung der Religionen der Erde in seiner „Pilgrimage..."[5]).

Die Frage nach den Weltanschauungen blieb richtungweisend für die im 17. Jahrhundert erscheinenden Reiseerzählungen. In ihnen verlieren die Abenteuer der Entdecker die Beachtung, die sich statt dessen auf naturwissenschaftliche und anthropographische Bemerkungen lenkt. Ein Muster dieser Art ist „die umbständliche und eygentliche Beschreibung von Afrika" (Amsterdam 1670/72) des Arztes Olfert Dapper, in welcher geradezu monoton bei jedem der behandelten Stämme Afrikas am Schluß die Formen von „Regierung" und „Gottesdienst" berücksichtigt werden.

Ursprung, Abstammung, Artbeschaffenheit, Geschichte der fernen Völker interessieren die wissensdurstigen Europäer, sowie Herkunft und Ausprägung ihrer Religion und Sitte. Die Beschreibung einer Reise des Abbé Tachard nach Siam fällt darum auf, weil der Autor von der bisher üblichen Verdammung der Naturvölker absieht. Bei den Hottentotten lobt er ihre Ehrlichkeit, ihre Mitteilsamkeit, sogar ihren „esprit"[6]). Das Königreich Siam, das den Hauptinhalt des Werkes von Tachard bildet, sowie Indien und China, Staaten auf der Stufe von Herren-, Erlösungs- und Aufklärungskultur, erhalten von den Reisenden oft ein hohes Werturteil. Unter dem

---

2) Vergl.: Adolf Bastian: „Vorgeschichte der Ethnologie" Berlin 1881 S. 125 ff.
Hans Plischke: „Die ethnograhische Sammlung der Universität Göttingen". Göttingen 1931.

3) Pietro Martire d'Anghiera (1456—1525), ital. Adliger mit den bekannten Entdeckern persönlich befreundet.

4) In diese Klasse gehören u. a.: Siegmund Feyerabends Reisesammlungen Frankf. 1584. Die „26 Schiffahrten" von Levinus Hulsius Frankf. 1598. „Die Westind. und Ostind. Reisen" von Theodor de Bry u. Söhnen. Frankfurt 1591/1634. (vergl.: M. Böhme. Lit.verz.!)

5) Richard Hakluyt: (1553—1616): "The Principal Navigations Voyages, Traffiques and Discoveries of the English Nation". 1598—1613.
Samuel Purchas: "His Pilgrimage or Relations of the World and the Religions observed in all Ages and Places discovered, from the Creation unto this Present". 1613. (1. ed.) 1626 (4. ed.)

6) Guy Tachard: „Voyage de Siam" Amsterdam 1687. Tom. I. S. 82 ff.

Einfluß der geistigen Emanzipationsbestrebungen der Heimat übertreiben die Darsteller unwillkürlich in ihren Mitteilungen über persönliche, politische, religiöse Unabhängigkeiten, über gerechte und weise Herrschaft bei fremden Völkern, weil sie da die Verwirklichung eigener Utopien zu sehen meinen.

Den Typ des Forschers und exakten Berichters verkörpert François Bernier, der 1656—68 Leibarzt des Groß-Mogul war. In Abrissen und Briefen schildert er dieses asiatische Reich, seinen orientalischen Königshof und seine staatliche Entwicklung und kultischen Einrichtungen. Als Untertan Ludwigs XIV. reizt Bernier die mongolische Herrenkultur zu Vergleichen mit dem aufgeklärten französischen Absolutismus. Auf Finanzwirtschaft und Militärwesen geht er in einem Brief an Colbert ein, in dem er den Wert des Privateigentums der Untertanen für die soziale und kulturelle Wohlfahrt eines Landes hervorhebt auf Grund der im Mogulreich gemachten Erfahrungen. Dem Dichter Chapelain gibt er Mitteilungen über den Aberglauben, religiöse Lehren und Riten der Hindus[7]).

„La seule curiosité et la passion d'apprendre" sind die Motive des ähnlich gearteten Jean de Thevenot. Sprachstudien als Vorbereitung und ausgedehnter Aufenthalt bahnten tieferes Verständnis der Weltanschauungen, Sitten und Verfassungen ferner Völker an[8]).

Zeugen des dadurch geweckten Interesses an ethnographischen Nachrichten sind die periodischen Zeitschriften, die im 17. Jahrhundert entstehen: z. B. das 1665 gegründete „Journal des Savants" und die 1684 von Bayle eingeführten „Nouvelles de la République des Lettres". Sie enthalten auch ethnologische Notizen und Rezensionen (vergl. S. 22 f.).

Daß die Anteilnahme rege war, verrät direkt eine Bemerkung von Chapelain, der, mit vielen Reisenden korrespondierend, die zunehmende Beliebtheit der Reiseliteratur „am Hof und in der Stadt" konstatiert[9]).

Der hier gegebene Überblick, der sich auf wenige Beispiele beschränken muß, deutet die Fülle der Möglichkeiten zu ethnologischer Information an, die für die neuzeitliche Aufklärungsperiode bereitstand. Zugleich ließ sich der Einfluß der geistigen Bewegung auf die neue Literatur-Gattung erkennen an dem Verschwinden übertreibender Wunderberichte und dem Hervortreten von Schilderungen von Staatsform, Sitte, Religion und Kultus[10]).

---

7) François Bernier: „Voyages de Fr. B., contenant la Description des Etats du Grand Mogul . . ., où is est traité des richesses, des forces, de la justice et des causes principales de la décadence des Etats de l' Asie." Amsterdam 1699.

8) „Voyages de M. de Thevenot aux Indes Orientales" Paris 1689. Préface p. 4.

9) „Lettres de Jean Chapelain" Paris 1883 Bd. II S. 340 (Collection de Documents inédits, 2me série).

10) Vergl. Hans Plischke: „Von den Barbaren zu den Primitiven". Leipzig 1926. und: „Entdeckungsgeschichte vom Altertum bis zur Neuzeit", Leipzig 1933.

Dieser Entwicklung ähnlich ist die Entfaltung der Ethnographie des Altertums[11]).

Nachdem in der Völkerbeschreibung der griechischen Frühzeit die naive Freude an auffallenden Besonderheiten, den „θαυμάσια", vorgewaltet hatte (Hekataios von Milet um 500 v. Chr.), drang schon bei Herodot und seinen Nachfolgern ein mehr naturwissenschaftlich-philosophisches Interesse an der wirklichen „μορφη" eines Volkes durch. Theorien über den Zusammenhang von Volk und umgebender Natur tauchen als Erklärung der erkannten körperlichen Eigenarten auf (Klimatheorie). Sie werden von der hellenistischen Ethnographie übernommen, welche die Rassen schärfer bestimmt und, von Aristoteles angeregt, jedes Volk als Organismus betrachtet. Zur möglichst genauen Erfassung fremder Volksindividualitäten bildet sich ein Schema heraus:

Beschreibung des Landes,
Geschichte der Bewohner,
Schilderung der Sitten;

(So: Kleitarch und Megasthenes über Indien, Pompeius Trogus über die Parther). Auch hier gibt es Sammelwerke mit verschiedenen Anordnungsprinzipien (Demetrios von Kallatis, Posidonius). Aus Überdruß an der heimischen Zivilisation findet die kynisch beeinflußte idealisierende Richtung bei fremden Völkern wie den Skythen Unverdorbenheit der Sitten (Ephoros). Hingegen vermittelt Tacitus in der „Germania" eine völkische Wirklichkeit mit Vorzügen und Schattenseiten aus ganz realpolitischem Interesse (Rechtfertigung des Abbruchs von Trajans Eroberungen am Rhein 98 n. Chr.).

Daß die Ethnographie in geistig regen Zeitaltern sogar vorausschauende Leitgedanken in sich tragen kann, hat für das 17. Jahrhdt. A t k i n s o n nachzuweisen versucht. Dem programmatischen Gehalt der französischen Reiseliteratur des 17. Jahrhunderts nachspürend, entdeckte er in ihr als keimhaft vorhanden die Ideen der französischen Revolution. (Vergl. Lit.Verz.!)

Es ist bemerkenswert, daß Atkinson die Wurzeln eines historischen Ereignisses auf einem Erfahrungsgebiet suchte und fand, das, wie er selbst mit Recht betont, in seiner Bedeutung für die Erkenntnisse und Beweisführungen der Aufklärung nie genug gewürdigt worden ist.

Die empirische Ethnologie war im Zeitalter der Aufklärung tatsächlich geeignet, als bestimmender Faktor in das Denken und Urteilen führender europäischer Geister einbezogen zu werden.

---

11) Vergl. Diss. Karl Trüdinger: „Studien zur Geschichte der griechisch-römischen Ethnographie". Basel 1918.

III. Anteil der Völkerkunde an der Ausgestaltung des Skeptizismus der Aufklärung.

„Les Voyages sont une école de scepticisme."
(Brochard).

1. Vorspiel und Beispiel im Altertum.

Von den schon erwähnten ethnographisch angeregten skeptischen Anläufen eines Xenophanes, Protagoras und der Sophisten (vergl. S. 3) kann abgesehen werden, da unter den Vertretern der hellenistischen Aufklärung ein typischer Skeptiker auftritt: Pyrrho von Elis (365—275 v. Chr.), der in empirischer Beziehung zur Völkerkunde gestanden hat. Als Maler mit der Kunst vertraut, im Schein ein Sein vorzutäuschen, lernte er im Gefolge Alexanders des Großen Indien kennen. Von der Begegnung mit indischen Weisen blieb ihm ein Erlebnis unvergeßlich: sein Lehrer wurde von einem Inder geschmäht, weil er sich als Philosoph dem Königsdienst hingab und andere erfolglos belehrte (Diog. Laert. IX, 61 ff.). Hierdurch sowie durch eindrucksvolle Aufnahme ungewohnter Beurteilungen verloren für Pyrrho die Wertmaße: schön — häßlich, gerecht — ungerecht ihre Geltung. Die Frage nach der Fähigkeit, die Wirklichkeit der Dinge zu erfassen, wurde hervorgerufen. Ergebnis seiner Untersuchung ist die Bestreitung einer das Sein erreichenden Wahrnehmung durch die Sinne. Auch Wirklichkeitserfahrung mittels des Verstandes wird bezweifelt, seit die Verschiedenheit von Gesetzen und Sitten ihn überzeugt hat von den mannigfachen Richtungen, in die unser Denkvermögen läuft (Diog. Laert. IX, 95). Die Wahrheit bleibt unerkannt und mit ihr alles absolut Gültige. Ihre Unbegreiflichkeit empfiehlt dem Skeptiker die Urteils-Enthaltung als einzig mögliche Betrachtungsweise: „wir bestimmen nichts" (Diog. Laert. IX, 74). Aber einmal aufgerüttelt, macht sich der Zweifel an alle Erscheinungen und richtet sich gegen alle lehrsatzmäßigen Behauptungen.

In der Methode, die von Pyrrho und seinen Schülern in der Abwehr der Dogmatiker ausgebildet wurde, zeigt sich der Einfluß der völkerkundlichen Eindrücke: das empirische Vorhandensein so vieler unterschiedlicher Einrichtungen und Meinungen verlangt von dem Betrachtenden, daß er alle Erscheinungen zu einander in Beziehung setzt. Dabei wird er die Verschiedenheit und den Widerspruch von „Wahrheiten" und vor allem die Gleichkräftigkeit zweier sich widersprechender „Wahrheiten" feststellen. (Diog. Laert. IX, 78).

Das dialektische Verfahren der überall möglichen Setzung des Gegenteils hat Karneades (214—129 v. Chr.), der Gründer der dritten Akademie, aufgenommen. Damit führte er gegen die Schul-Tradition den Skeptizismus ein, gleichfalls unter ethnologischer Anregung (Sext. Emp.: Adv. Math. VII, 59 ff.).

In einer auffallenden Rede über die Abhängigkeit der Gerechtigkeit, die er als athenischer Gesandter 155 v. Chr. im römischen Senat hielt, zählte er die wechselnden Eindrücke von den Lebensanschauungen und Göttervorstellungen der Nationen auf, die ein über Länder

und Städte schwebender Flieger fast gleichzeitig in sich aufnehmen könnte. Den Gehalt der Rede faßt Cicero zusammen:

„Wollte ich aber die Arten des Rechts, der Einrichtungen, Sitten und Gewohnheiten schildern, so könnte ich nachweisen, daß sie nicht nur bei so vielen Völkern verschieden sind, sondern sich auch in ein und demselben Staat tausendmal geändert haben."
(Cic. „De Re Publ. III, 9, 10).

Auf die völkerkundlichen Beweise war Karneades von seinem Lehrer, dem Stoiker Chrysipp gelenkt worden, der, wie Cicero berichtet, den Grundsatz des consensus gentium durch seine ethnologischen Studien erhärten wollte (Cic.: Tusc. Disp. I, 45). Die Argumente seines Meisters aufgreifend, wandte Karneades sie gegen ihn und das stoische Dogma von der Völker-Übereinstimmung an (Sext. Emp.: Adv. Math. VII, 416 f. u. a.).

(Zur Wiederkehr derselben Kontroverse in der neuzeitlichen Aufklärung vergl. S. 18.)

Die zugespitzte Auseinandersetzung des Skeptizismus mit der Stoa ließ unter den Nachfolgern Pyrrhos trotz der Dogmen-Feindlichkeit eine Art von System entstehen.

Der Arzt Aenesidem (um 50 v. Chr.) stellte, um die behaupteten Übereinstimmungen zu widerlegeen, zehn Tropen auf, in denen völkerkundliches Wissen als Beweis verwendet wurde(Diog. Laert. IX, 79—88 und Sext. Emp.: Pyrrh. Hyp. A, 36—163). In Tropus II wird die Verschiedenheit der menschlichen Veranlagungen durch Aufstellung rassischer Gegenbilder veranschaulicht: „Denn es unterscheidet sich der Körperbau des Skythen von dem des Inders" (Sext. Emp. Pyrrh. Hyp. A, 80); Ägypter würden nicht von Krokodilen geschädigt, und Äthioper könnten Skorpione und Schlangen gefahrlos essen (Sext. Emp. Pyrrh. Hyp. A, 83). Tropus V (nach Diog. Laert. IX, 81) deckt die Vielseitigkeiten der Lebensführung, Gesetzgebung und Dogmen der Völker auf unter Hinweis auf persische und massagetische Heiratsvorschriften, auf kilikisches Räubertum, ägyptische, römische und paionische Götterverehrung. (Als Quelle wird der Platoschüler Eudoxos von Knidos, ein Reisebeschreiber des 3. Jahrhunderts genannt.) Bei Sextus, der den Inhalt dieses Tropus' an zehnter Stelle bringt, sind noch mehr ethnologische Belege aufgeführt (Sext. Emp.: Pyrrh. Hyp. A, 148 f.).

So hat neben den Beweisen aus der Psychologie, Geschichte, Geographie das ethnographische Argument wesentlichen Anteil an dem skeptischen Angriff auf die Behauptungen einer:

Wahrheitserkenntnis,
Geltung von Zeichen, d. h. Symbolen,
Kausalität,
Gottesvorstellung. (Dog. Laert IX, 94—104).

Beachtenswert ist die praktische Konsequenz aus diesen empirisch bedingten Verneinungen.

Da die Skeptiker ein erfolgreiches Eindringen in die Metaphysik als unmöglich ansahen, fügten sie sich in die Erscheinungswelt mit

dem vollen Wissen um ihre Relativität. Zur Überwindung der existentiellen Unsicherheit hielten sie zurück mit Äußerungen von Affekten und Urteilen. Wie mehrere Anekdoten verraten, hat Pyrrho versucht, Unerschütterlichkeit und Leidenschaftslosigkeit sein Leben hindurch zu bewahren (Diog. Laert. IX, 62—69). Die späteren Skeptiker des Altertums standen zu sehr im praktischen Wirken (als Ärzte: Aenesidem, Sextus; als Schauspieler: Timon), als daß sie nicht die Grenzen gespürt hätten, zu denen grundsätzlicher Zweifel als Lebensprinzip treibt. Deshalb gaben sie ein „gewöhnliches" existentielles Verhalten zu, das ihnen sogar den Gesetzes-Gehorsam selbstverständlich machte (Diog. Laert. IX, 108). Dieses Zugeständnis ermöglichte die weite Verbreitung der Skepsis in der überfeinerten Zivilisation der hellenistischen und römischen Reiche. Wir begegnen ihr vielfach und wenn, meist in der Verbindung mit Offenheit für völkerkundliche Nachrichten. Cicero („De Natura Deorum") und Plinius Secundus („Historia Naturalis") sind deutliche Beispiele.

So zeigen uns die Vertreter des antiken Skeptizismus, wie bereits im Altertum bei relativ engem Kultur-Überblick eine starke Wirkung von der Völkerkunde ausging.

2. *Aufnahme völkerkundlicher Nachrichten bei Michel de Montaigne.*

„kein müder Geist wie Pyrrho,
kein beißender Zweifler wie Timon,
kein dröhnender wie Karneades,
kein Dialektiker wie Arkesilaos,
kein Systematiker wie Aenesidem,
kein Pedant wie Sextus,
sondern ein ruhig genießender, über den dogmatischen Wahn seiner Mitmenschen mehr humoristisch als sarkastisch lächelnder Beschauer des Lebens." [12])

In dieser Gegenüberstellung und Kennzeichnung versucht R. Richter, den Eindruck der Originalität des liebenswürdigsten Zweiflers der ausklingenden Renaissance zu vermitteln.

Ursprünglich bürgerlicher Herkunft, mit gründlicher humanistischer Bildung und mit durch Reisen in europäische Nachbarstaaten geweitetem Blick hat Montaigne sich nach tätigem Leben als Verwaltungsbeamter, das ihn mit dem Hofe und mit führenden und schöpferischen Persönlichkeiten (Tasso) in Berührung brachte und als Bürgermeister von Bordeaux die Geschäfte einer wichtigen Provinzstadt führen ließ, auf sein Schloß Montaigne in Périgord (S. W.-Fr.) zurückgezogen, um hier in anmutiger Umgebung und keineswegs abgeschlossen von geistiger Anregung durch mündlichen Austausch, seine Erkenntnisse und Ansichten in die drei Bücher seiner „Essais" ausströmen zu lassen. 1588 erschien die erste Fassung, an der er bis an sein Lebensende, unermüdlich feilend, weiterarbeitete;

12) Raoul Richter: a.a.O. Bd. II. S. 65.

1595 gab seine Schülerin die „Essais" in der letzten Ausformung heraus.

In loser, oft willkürlicher Aneinanderfügung der Gedanken und Beziehungen gibt Montaigne in diesem Werk eine Fülle von Wissen, die seinen aufnahmefähigen und selbständigen Geist erkennen läßt. Zunächst auf das Studium der eigenen Person gerichtet, wendet er sich bald mit sprunghafter Vorstellungskraft hin zu der Vielheit der Lebenserscheinungen. Sein lockeres Verfahren der Aufnahme und Verarbeitung von Eindrücken läßt sich vergleichen mit dem Verhalten eines Naturfreundes, der am Abend mit der Taschenlampe durch einen reichen, bunten Garten streift und die von seinem Scheinwerferlicht getroffenen Blüten und Insekten von mehreren Seiten ableuchtet. Die Wachsamkeit, mit der er in ein Meer von Beobachtungen hineintaucht, bekundet seine skeptische Grundstimmung. Sein Zweifel beruht nicht auf einer tiefen weltanschaulichen Erschütterung, sondern auf der Erkenntnis der unendlichen Vielfalt von Formen, Urteilen, Werten. Darum ist er weniger an metaphysischen als an ethischen und kulturellen Fragen interessiert.

Durch Bloßstellung der Menge von Gewohnheiten und Ansichten will er die Härten einseitiger Standpunkte erweichen. Deshalb hält er Widersprüche gegeneinander, wägt ab und fühlt sich stark in dieser Übung (Essais III, 8; Fl. IV S. 10 u. 19) [13]). Da Montaigne in diesem Verfahren dem antiken Skeptizismus folgt, wirft man ihm „mangelnde Originalität in den Beweisen" [14]) vor. Wie sehr er aber trotz reichlicher Verwendung antiker Zitate eigenständig in seiner Zeit wurzelt, zeigt seine Beachtung der Entdeckung Amerikas und die Verwendung dieser Neuigkeit in seinem Werk (Essais I 30; Fl. I S. 241 ff.) Denn damit hat er ein zunächst ihm allein eigenes Argument eingeführt.

Nachrichten und Mitbringsel aus Amerika wurden ihm zugetragen durch seinen Diener, der die hugenottische Kolonialexpedition unter Villegagnon (einem Freunde Colignys) mitgemacht und etwa 10 Jahre in Brasilien gelebt hatte. Großen Eindruck haben auf ihn drei Indianer gemacht, die 1562 in Rouen dem König Karl IX. vorgestellt und bei dieser Gelegenheit von Montaigne interviewt wurden. Durch sie drang der Klang indianischer Sprache an sein Ohr, deren Wohllaut ihn an anakreontische Weisen erinnerte. Auch hat er ihr Brot probiert und sich nach den hygienischen Verhältnissen, nach Wohnung, Kleidung, Getränken und nach Kriegsbräuchen erkundigt (Essais I 30; Fl. I S. 248 f.).

Die persönliche Begegnung hat Montaigne wohl veranlaßt, nach schriftlichen Zeugnissen zu greifen. Aus seinen Angaben ist zu entnehmen, daß er die Cortezschen Berichte über Mexiko gelesen hat. Im übrigen steht er den Entdeckungsbüchern zurückhaltend gegenüber, weil seine Menschenkenntnis ihn an der Glaubwürdigkeit un-

13) Zitiert werden die Stellen nach der Ausgabe von Flammarion, (vergl. Lit.verz.!)

14) R. Richter: a.a.O. II. S. 61.

kontrollierbarer Beschreibungen zweifeln heißt. Sein einfacher Gewährsmann hat für ihn die beste Eignung für unverfälschte Berichterstattung (Essais I 30, Fl. I S. 244). Das einmal geweckte Interesse blieb wach. Die „Variationen", die seine „Essais" bis zur Letztausgabe erhielten, verraten, daß er sich nicht nur um Neuigkeiten aus Politik und Kriegsbericht, sondern weiterhin sehr um überseeische Nachrichten gekümmert hat. Genauere Kenntnisse hatte er von den amerikanischen Ländern Mexiko, Peru, Brasilien, von den asiatischen Kulturen Chinas und Indiens, obwohl die letzteren erst im 17. Jahrhundert eindringlich in europäisches Gesichtsfeld traten.

Abgesehen von vielen Randbemerkungen bringt Montaigne seine modernen völkerkundlichen Erfahrungen zusammengeballt in zwei Kapiteln seiner „Essais":

I 30 „Des Cannibales",
III 6 „Des Coches".

Im ersten hallt das Erlebnis der direkten Berührung mit Indianern und dem gereisten Diener nach und läßt die wilden Völker Amerikas zum Hauptgegenstand werden, im zweiten schweift er bei einer kulturgeschichtlichen Betrachtung über Fuhrwerke ab auf mexikanische und peruanische Bräuche.

Großes Erstaunen vor der „unendlichen Vielfalt" („infinie varieté" — E. III 6) der Gewohnheiten haben die ethnographischen Zeugnisse bei Montaigne hervorgerufen; so angeregt, faßt sein beweglicher Geist gleich die Möglichkeit noch stärkerer Vermehrung der Länder- und Völkerkunde ins Auge:

„Si nous voyions autant du monde comme nous n'en voyons pas, nous apercevrions, comme il est à croire, une perpetuelle vicissitude de formes" (E. III 6). [15])

Bewunderung der Natur und ihres Formenreichtums schlägt renaissancemäßig durch (E. I 30). Aber gleich daneben steht die kritisch resignierende Überlegung der Unzulänglichkeit menschlicher Erkenntnis:

„J'ay peur que nous ayons plus de curiosité que nous n'avons de capacité (E. I 30). [16])

Affektvoll steigert sich sein Ärger und sein Entsetzen über die Kümmerlichkeit menschlicher Machwerke, sobald er den Grausamkeiten der Conquistadoren nachspürt:

„Tant de villes rasées, tant de nations exterminées, et la plus riche et belle partie du monde bouleversée pour la négotiation des perles et du poivre: mechanique victoires!" (E. III 6; Ausg. Fl. Bd. III s. 363.)

Montaigne bleibt diesem Stoff gegenüber nicht der ruhige Beobachter und Berichterstatter; er nimmt diese empirischen Tatsachen als Erlebnisse in sein Bewußtsein auf; er bezieht, vergleicht, folgert und bildet sich ein Urteil, das, keineswegs einheitlich, mehrfach auftaucht und schillernd sich wandelt je nach der gedanklichen Umgebung, in

15) Ausg. Fl. Bd. III S. 363.
16) Ausg. Fl. Bd. I S. 241.

der er es bringt. Seine starke Ich-bezogenheit, verbunden mit geistiger Wendigkeit, ermöglicht ihm eine gute Einfühlung. Bei der Wiedergabe der spanischen Eroberung im „Essais" II 6, dem Kutschenkapitel, ist er gleichsam selbst dabei und zieht den Leser in das Erlebnis der spärlich bewaffneten Mexikaner, die zum ersten Mal Pferde, Reiter und Geschütze sehen und deren naive Neugier in grober Weise ausgenutzt und betrogen wird, hinein. Mitleid weckend mit den grausam überrumpelten Mexikanern und Peruanern, läßt der Skeptiker durchblicken, daß er eine Überlegenheit der europäischen Zivilisation fühlt und die „Wilden" einer „monde tout enfant" zuordnet. Dieser Eingliederung nimmt er aber jede Wertabstufung. Angewandt auf die Indianer, verliert der Ausdruck „sauvages" für ihn den herabsetzenden Sinn:

„Ils sont sauvages, de mesmes que nous appellons sauvages les fruicts que nature de soy et de son progrez ordinaire a produicts." (E. I 30; Ausg. Fl. Bd. I S. 245.)

Das Verhältnis der Natur zur Kultur offenbart sich ihm als Gegensatz. Seine Begeisterung für die „große, machtvolle Mutter Natur" läßt ihn die Spitze gegen die Künstlichkeit zivilisatorischer Überfeinerung richten, deren Ergebnisse er viel eher als „sauvages" bezeichnen möchte. Dabei benutzt er mit Vorliebe Ausdrücke aus dem biologischen Anschauungskreis:

„ce sont ceux que nous avons alterez par nostre artifice et detournez de l'ordre commun que nous devrions appeller plutost sauvages, . . . les naturelles vertus que nous avons abastardies".
(E. I 30; Ausg. Fl. Bd. I S. 245.)

Gegen die Überzüchtung und Entartung in europäischen Kulturen erschienen ihm die neuentdeckten Stämme „pures et vierges" (E. I 29). Von dem Leben der Brasilianer meint er, daß es sich vollziehe in einer „wunderbaren Einfachheit und Unwissenheit, ohne Schrift, ohne Gesetz, ohne König, ohne Religion" (E. II 12, var. v. 1595; Ausg. Fl. Bd. II S. 201 Fußnote). Und dann übersteigert sich seine Hochschätzung von allem Natürlichen und Naturgemäßen zu der Ansicht:

„il me semble que ce que nous voyons par experience en ces nations là surpasse non seulement toutes les peintures dequoy la poesie a embelly l'age doré, et toutes ses inventions à feindre une heureuse condition d'hommes, mais encore la conception et le desir mesme de la philosophie." (E. I 30; Ausg. Fl. Bd. I S. 246).

Begreiflich der Wunsch des humanistisch Geschulten, sich über die Entdeckungen mit dem Staatsidealisten Plato zu unterhalten (E. I 30). Aber der Skeptiker Montaigne verleugnet sich auch hier nicht. Sehr bald konstatiert er bei den eben verherrlichten Kannibalen einen, dem beobachtenden Franzosen besonders auffälligen Mangel:

„Ces nations me semble donc ainsi barbares, pour avoir receu fort peu de façon de l'esprit humain." (E. I 30; Ausg. Fl. Bd. I S. 246.)

Was will Montaigne mit diesen fortlaufenden Gegenüberstellun-

gen von Licht- und Schattenseiten fremdvölkischer Veranlagungen und Bräuche, mit den Vergleichen der Kulturen?

Die Antwort gibt er in seinen, ständig mit eigener Stellungnahme durchsetzten Völkerbeschreibungen und noch deutlicher in allgemein gefaßten Einsichten. Die mit der Erkenntniskraft nicht zu meisternde Vielfalt der Lebensformen hat diesen impulsiv erlebenden und zugleich gelassen abwägenden Beobachter gelehrt, daß alle Erscheinungen relativ sind. Auf der Suche nach Allgemeingültigem in der Weltordnung stößt er immer wieder auf Mannigfaltigkeit und Veränderlichkeit:

„Le monde n'est que varieté et dissemblance".
(E. II 2; Ausg. Fl. Bd. II S. 9.)

„Il n'est aucune qualité si universelle en cette image des choses que la diversité et varieté"
(E. III 13; Ausg. Fl. Bd. IV, 188.)

Die Verschiedenheit erstreckt sich auf alle Lebensäußerungen der Völker, auf wichtige Anschauungen und Sitten so gut wie auf kleine Anstandsregeln (z. B. Grußformen, E. I 23).

Dem Ursprung der rassischen, kulturellen, moralischen Unterschiede geht Montaigne nicht nach. Er begnügt sich mit ihrer Beschreibung, um sich und anderen klar zu machen, daß jeweils die vorhandenen Gewohnheiten Inhalt und Form unseres Lebens bestimmen. Auch der sich selbständig fühlende Verstand unterliegt in Wirklichkeit dem anerzogenen Wertmaß:

„Comme de vray il semble que nous n'avons autre touche de la vérité et de la raison que l'exemple et idée des opinions et usances du pais où nous sommes: là est tousjours la parfaicte religion, la parfaicte police, parfaict et accomply usage de toutes choses."
(E. I 30; Ausg. Fl. Bd. I S. 245.)

Zuweilen stellt die aufgedeckte Bedingtheit die Menschen vor einen leidvollen Lebensaspekt. Sich schweigend damit abzufinden, empfehlen auch die Lebensregeln fremder Völker:

„Il faut souffrir doucement les loix de nostre condition . . . C'est la premiere leçon que les Mexicains font à leurs enfants, quand, au partir du ventres des meres, ils les vont saluant ainsi: „Enfant, tu es venu au monde pour endurer: endure, souffre et tais toy!" "
(E. III 13; Ausg. Fl. Bd. IV S. 219.)

Obwohl gerade die Völkerkunde für Montaigne jeden Absolutheitsanspruch einer Kultur und Weltanschauung auflockert, so liefert sie ihm doch, wie dies Beispiel zeigt, Hinweise für eine Zeit- und Völkergrenzen überbrückende Ähnlichkeit menschlicher Grunderlebnisse. Zwar drückt er diese ausgleichende Annäherung mit Vorliebe negativ aus.

Montaigne ist zu renaissancehaft verankert, um nicht Überwindung und gültiges Richtmaß für alle Relationen zu finden: die Natur ist sein heimlicher Gott, der sein Urteil lenkt und ein Lebensideal vormalt. Von dieser „sanften, weisen und gerechten Führerin" ge-

17) Dmitri Mereschkowski „Ewige Gefährten". München 1915. S. 108.

leitet, bewältigt er die Existenzfrage anmutiger als die antiken Skeptiker, soviel ihn sonst in Haltung und Meinung, vor allem in der Aufnahme ethnographischer Nachrichten und der daraus gezogenen Folgerungen mit ihnen verbindet. In seine Lebensheiterheit und -bejahung, die ihn politisch konservativ und tolerant katholisch erhält, bricht der Zweifel als Grundstimmung seines Seins gelinde hinein und reizt ihn, nur „rein theoretisch und gleichsam zum Spiel“ [17]) Vorurteile und erstarrte Überzeugungen anzugreifen. Daher die einmalige und persönlich bestimmte Beziehung zur empirischen Ethnologie! Zufall, Begegnung und Zeitströmung haben sie hergestellt. Die lockere Art der Unterbringung ethnographischer Kenntnisse in seinem Werk war neu, reizvoll und wirksam.

3. Zwischenspiel: Samuel Sorbière.

Unter den Skeptikern der ausgehenden Renaissance wird als Übersetzer von Sextus Empiricus: Samuel Sorbière genannt (1615—1670) [18]).

Einige Ereignisse aus dem sehr bewegten Leben dieses Mannes — Medizinstudium in Paris, geographische Forschungen in Holland, Reisen nach England und Italien, Gefangennahme durch lettre cachet usw. — nehmen gleichsam Erlebnisse eines John Locke oder Pierre Bayle vorweg. Mit Locke verbindet Sorbière seine Anteilnahme an der englischen Politik und Staatslehre; er hat die „Utopia“ von Thomas Morus und Hobbes' „Politik“ übersetzt und über die Vorgänge in England unter Cromwell eine Abhandlung geschrieben. Wie Locke hatte Sorbière starke koloniale Interessen: er verfaßte einen „Brief eines Händlers aus Brasilien an seinen Freund in Amsterdam“, um die Aufmerksamkeit auf überseeische Beziehungen zu richten (vergl. S. 17). Bayles Weg und Werk hat er im kleinen vorgezeichnet: wie dieser wurde er Konvertit; die Erscheinung des Kometen 1664 hat ihn zur Abfassung eines „discours sur la comète“ gedrängt, in dem er die abergläubische Furcht als „panique et sans raison“ brandmarkt [19]) (vergl. S. 24). Geradezu als Vorläufer von Bayle erscheint Sorbière durch seine wörterbuchartige Zusammenstellung von Worterklärungen, Kurz-Charakteristiken, Bemerkungen über wissenschaftliche Beobachtungen und politische Ereignisse in seiner „Sorberiana“ [20]) (vergl. S. 23). In dieser alphabetisch geordneten Folge von Gedankensplittern, Einfällen, Wortspielen berichtet Sorbière und nimmt in leise mokantem Ton Stellung, je nach Gegenstand abwechselnd in französischer und lateinischer Sprache. Die wirkliche Meinung des

18) Wilhelm Windelband: Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, 12. Aufl. Tüb. 1928. S. 298.

19) „Discours sur la Comète qui avait depuis peu effraié toute la France“, Paris 1665.

20) „Sorberiana, ou bons mots, rencontres agréables, pensées judicieuses et observations curieuses de M. Sorbière“. Paris 1694.

Verfassers zu erkennen, ist nicht leicht, da er, weit mehr als Montaigne unter Druck der Zensur, einen Schleier über seine eigentlichen Absichten wirft. Dadurch haben seine geistvollen kleinen Artikel eine geheime Hintergründigkeit, die ihn bei aller scheinbar ehrlichen Anhänglichkeit an Kirche und Dogma [21]) als kritischen Zweifler herausstellt. An Montaigne, den er allen modernen Philosophen vorzieht (Artikel: „Balzac", „Montaigne" u. a. m.), erinnert Sorbière durch die Leichtigkeit seines Stils, durch die Einflechtung neckisch-unterhaltender Aphorismen, durch die Einstreuung bildhafter Vergleiche und, was ihn für diese Darstellung wichtig macht, durch die Beobachtungen aus der Völkerkunde.

Verglichen mit Montaigne und späteren Kritikern der Aufklärung, sind die ethnologischen Notizen Sorbières — auch entsprechend seinem sehr kleinen Buch von kaum 300 Sedez-Seiten — spärlich. Nicht für Amerika, sondern für den Osten hatte Sorbière offenen Blick, denn er nennt Türken, Tartaren, Perser, Madjaren. Aber seine Einstellung zu Nachrichten aus weiter Ferne ist bedeutsam und läßt vermuten, daß er weit mehr Kenntnisse besaß, als die „Sorberiana" zu erkennen gibt:

„Je prens bien plus de plaisir et j' admire davantage un écrit, lorsque je remarque que celui qui l' a composé vient de loin, et a voiagé . . ."
(Art.: De la lecture).

und:

"Nous sommes curieux de scavoir de ce qui se passe dans le monde; nous nous informons non seulement des nouvelles de France et d' Angleterre, mais aussi de celles de Perse et de Tartarie . . ."
(Art.: Félicité.)

Daß sich dabei ethnographische Einzelheiten in seiner Vorstellung festsetzten, zeigen gelegentliche Bemerkungen wie z. B.

„Les Abyssins montent par dignité sur de grandes mules".
(= Inhalt des Art. s: „Abyssins" [!])

Unstätigkeit und Neugier als bewußte Haltung unterscheiden Sorbière von Montaigne, dem der Zufall die Berührung mit der Völkerkunde brachte, und führen hin zu Bayle, dem unermüdlichen Sammler von Neuigkeiten. Wie bei diesem steht sein Wissensdrang von vornherein vor der Unmöglichkeit, ganz befriedigt zu werden. Diese skeptische Erkenntnis verdankt er seinem Medizinstudium, wie die Artikel „medicine" und „les medicins" u. a. bewesen. Sie hat ihn vor Überschätzung seiner ethnographischen Informationen bewahrt und seine Völker- und Länderkenntnisse nur als Hinweise und Unterstreichungen skeptischer Äußerungen verwerten lassen. So dienten sie ihm als harmlos anmutende Beispiele seiner Darlegung über republikanische Staatsverfassung (Art.: „Les Republiques"). Völkerkundlich angeregt, tritt hier Kritik des Absolutismus, wenn auch nur andeutungsweise, hervor. Wie sehr die Aufdeckung der Varianten seinen Skeptizismus beeinflußt und gefördert hat, zeigt der Artikel, der einfach anfängt:

„Considerant les choses qui se sont passés de mon temps et de ma connoissance, peu s' en faut que je ne revoque en doute la verité

de toutes les histoires: car elles conduisent le fil de leur narration avec un certain ordre que le hazard, la temerité et les divers mouvemens des hommes souffrent malaisement; et elles raisonnent presque toûjours sur de certaines principes d'interêt d'Etat et de Politique, qui font de belles speculations dans les livres, mais qui ne se rencontrent point dans la pratique du monde . . ."

Den Widerspruch zwischen Theorie und Praxis hat seine Umschau unter den Nationen ihn gründlich gelehrt. Die Überzeugung von der Richtigkeit der bestehenden Staatsform und überhaupt von der umgebenden Zivilisation wird immer mehr durch die Einsicht in fremdvölkische Kulturen erschüttert.

Die Ethnologie ist am Werke. Tiefergehenden Einfluß vermochte sie aber erst auszuüben, als bedeutende Denker es wagten, sie in die wissenschaftliche Diskussion als vollgültigen Beweis hereinzuholen. Als Vertreter dieses Stadiums der Aufklärung werden Locke und Bayle vor uns stehen.

4. Beschäftigung mit ethnologischen Tatsachen bei John Locke.

Es ist nicht Zufall, daß der Repräsentant der Aufklärung, bei dem die empirische Ethnologie zuerst eine sein Leben hindurch währende, mitbestimmende Bedeutung gewann, Engländer war. England bot um 1700 auf politischem, wirtschaftlichem und geistigem Gebiet die besten Voraussetzungen für ein In-Beziehung-Treten völkerkundlicher Erfahrung zu der autonomen Geistesrichtung. John Locke hat sich an der Entwicklung seines Vaterlandes auf jedem dieser Gebiete intensiv beteiligt.

Die Fühlung mit der politischen Welt und Kenntnisse aus verschiedenen Erdgebieten gewann Locke zuerst als Sekretär von Lord Ashley. Dieser führende Politiker stellte ihn vor die Aufgabe, an der Verfassung für die Kolonie Carolina mitzuwirken. Der Auftrag erforderte Vertiefung in koloniale und ethnologische Fragen, der Locke sich eifrig hingab. Das bestätigen zahlreiche Dokumente, Briefe, Exzerpte von Lockes eigener Hand. „Aus diesen Materialien wäre mit Leichtigkeit fast die ganze Geschichte der Kolonie während der ersten Jahre ihres Bestehens zu konstruieren", meint Lockes Biograph Fox Bourne [22]). Lockes kolonialamtliche Korrespondenz wuchs durch Zusammenlegung zweier Behörden 1672 und umfaßte von da ab alle englischen Kolonien. Der Plan tauchte auf, Amerika zu besuchen, wurde aber nicht ausgeführt. Aber das Interesse an allem Fremdländischen blieb. Der Sekretär des schwedischen Gesandten schickt ihm lappländische Schuhe und erteilt Auskunft über skandinavischen Aberglauben. Aus Amerika sandten ihm Freunde seltene Heilpflanzen und Berichte über Indianerbräuche. Von Thomas Cudworth, der in Indien weilte, erbat sich Locke 1679 Aufklärung über indische Taschenspieler "and as much of the opinions, religion and

21) u. a. in den Artikeln: „Affaires", „Instruction", „Religion".
22) Fox Bourne: "The Life of John Locke", London 1876. I S. 244.

ceremonies of the Hindoos and other heathens of those countries“[23]). Hindostan wird Gesprächsthema von Locke und Bernier (vergl. S. 6) gewesen sein, als sie sich 1678 in Frankreich kennen lernten. Auch mit dem Reisenden Thevenot (vergl. S. 6) kam Locke in persönliche Berührung. Die stets rege Teilnahme an völkerkundlichen Berichten hat Locke noch im Alter zur Herausgabe einer “Collection of Voyages and Travels“ bewogen. Angeblich verfaßte er selbst die Einleitung, die eine reiche, in Einzelheiten eindringende Aufzählung der Reisebeschreibungen von Noahs Zeiten (!) bis 1700 enthält[24]).

Reisebücher blieben bis an sein Lebensende eine — nicht nur oberflächlich betriebene — Lieblingslektüre Lockes. Das Interesse an der Geschichte der Menschheit drängte ihn immer wieder zur Völkerkunde:

„I think the most useful, to observe the opinions we find amongst mankind concerning God, religion, and morality, and the rules they have made to themselves . . .“

(Tagebuchskizze, Paris 1678.)[25])

Die Wirkungen dieser lebenslangen Beschäftigung mit Menschheitsproblemen, vertieft durch ethnologische Studien, sind in Lockes Hauptwerk erkennbar, dem “Essay concerning human Understanding“, London 1690, vornehmlich dem ersten Buch desselben.

Völkerkundliche Kenntnisse haben hier teil an der Zerstörung aller nicht streng auf Erfahrung gegründeten philosophischen Behauptung: Die aus den Reiseberichten hervorgehende Mannigfaltigkeit der Religionen und sittlichen Anschauungen überzeugen den Empiriker von der Unmöglichkeit eines “consensus gentium“ und der “notitiae communes“. Es ist die gleiche Einsicht, die einst Karneades zur Gegnerschaft gegen die Stoa trieb (vergl. S. 9). Mit seiner Bestreitung der angeborenen Ideen gerät Locke in Widerspruch zu den Dogmatikern seiner Zeit: zu Descartes, der die ideae innatae vertrat, zu Herbert von Cherbury, der die genannten stoischen Begriffe als Bausteiner für seine Wahrheitslehre (De veritae 1624, vergl. S. 3) gebraucht und alle empirisch nachweisbaren Mängel mit „nachträglicher Verdunkelung durch Erziehung und Gewöhnung“ zu erklären versucht hatte, und zu Leibniz, der an der Existenz der allgemeinen Vorstellungen im Unterbewußten festhielt[26]).

Auf ethischem Gebiet sieht Locke zwar allgemein verbreitete Tendenzen: den Wunsch nach Glück, die Abneigung gegen das Unglück. Aber diese „triebhaften Neigungen“ sind eben keine „Grundwahrheiten(Essay I, 3, § 3, § 20). Die für den Europäer anstößigen Gebräuche der Menschenfresserei und des Kindermords wider-

23) Fox Bourne: a.a.O. I S. 245, S. 320, S. 325, S. 476.

24) “A Collection of Voyages and Travels“, ed. A. Churchill, London 1704, 1732 u. ö. (Fox Bourne: a.a.O. II S. 481, anm.) Der Verfassername fehlt dem Locke zugeschriebenen “Introductory Discourse containing the History of Navigation“ leider tatsächlich.

25) Peter King: “The Life of John Locke“, London 1830 I S. 218.

26) Leibniz entwickelt diesen Gedanken in seinen: „Nouveaux Essais sur l' Entendement Humain“, ersch. 1765.

sprechen der Existenz einer überall gültigen Tugendregel, die wenigstens die Forderung: „Eltern, erhaltet eure Kinder am Leben!" enthalten müßte (Aus Petrus Martyr [vergl. S. 4] und aus Garcilasso de la Vega[27]) war Locke der von den Mingreliern in Asien, den Karaiben in Amerika geübte Brauch, Kinder zu mästen und zu verzehren, bekannt [Essay I, 3 u. 9]).

Eine direkte Auswirkung dieser ethnologischen Empirie ist die Negation des Gewissens als einer apriorischen Instanz:

> „Das Gewissen ist nichts anderes als unsere eigene Meinung oder unser Urteil über die moralische Korrektheit oder Verwerflichkeit unserer Handlungen."
>
> (Essay I, 3 § 8. Meiner-Ausg. I. S. 55; vergl. Lit.)

Auch gegen metaphysisch,spekulative Voraussetzungen fand Locke in der ethnologischen Erfahrung eine Angriffsbasis. Der aus der Scholastik ererbte Begriff der Substanz wird ihm fragwürdig. Dazu trägt unmittelbar bei die Geschichte von einem indischen Weisen: dieser denkt sich die Welt von einem, auf einer großen Schildkröte ruhenden Elefanten getragen, weiß aber die Stütze der Schildkröte nicht zu nennen[28]). Wie der Inder suchen die europäischen Denker nach dem eigentlichen Träger der Dingwirklichkeit und bezeichnen ihn aushilfsweise mit „Substanz", ohne eine deutliche Vorstellung von Substanz zu haben (Essay II, 13 § 19 u. II, 23 § 2).

Ihren Höhepunkt hat die Leugnung angeborener spekulativer Vorstellungen bei Locke in der Anwendung auf die Gottesidee. Auch hier zeigt sich wieder der Einfluß der Völkerkunde auf die Bildung seiner eigenen Ansicht:

> „Haben nicht die Seefahrer in neueren Zeiten ganze Völker entdeckt, in der Bucht von Soldania, in Brasilien, in Boranday, auf den Karibischen Inseln usw., bei denen sich keine Vorstellung von einem Gott, keine Religion fand?" (Essay I, 4 § 8; Meiner-Ausg. I S. 79.)

Gemäß den geographischen Andeutungen dienen Locke als Beispiel für das Fehlen von Gottesvorstellung und damit von Religion überhaupt — Locke identifiziert hier ebenso wie seine Zeitgenossen — die Hottentotten, die er aus der Darstellung von Thomas Roe ("The Embassy of Sir Thomas Roe to the Court of the Great Mogul 1615—1619") kannte, und die Tuupinambos, über die er sich bei Jean de Lery („Histoire d'un Voyage fait en la Terre du Brésil", 1578; c. 16) orientiert hat. Neben diesen „unkultivierten" Völkern gaben ihm auch die Kultur-Nationen wie die Siamesen und die Chinesen wegen ihres (angeblichen) Atheismus zu denken. Über sie weiß er Bescheid durch das vielgelesene Buch von La Loubère: „Du Royaume de Siam", erschienen Amsterdam 1691,

> (Locke muß dieses Werk gleich nach Erscheinen gelesen haben, da er es bereits in der 4. Auflage seines „Essay" (1700) zitiert.)

---

27) 27) Garcilasso de la Vega: „Commentarios reales". Lissabon 1609. Er selbst war der Sohn eines Spaniers und einer Inka-Prinzessin, ist nicht identisch mit dem gleichnamigen spanischen Dichter.

28) Dies Beispiel von Locke hat besondere Berühmtheit erlangt. Vergl.: Leslie Stephen: "English Tought in the 18th century". London 1881 I S. 37.

Die namentlichen Aufzählungen, die inhaltlich sehr genau auf den angegebenen Quellen fußen, verraten, daß Völker aller bis dahin bekannten Erdteile für Locke verfügbare Faktoren waren. Dabei erscheinen die zitierten nur wie eine Auswahl aus noch umfassenderem Wissengebiet.

Es ist auffallend, wie wenig in den darstellenden und kritischen Werken über Locke der Anteil der völkerkundlichen Erfahrung an der Gestaltung und Beweisführung seiner Erkenntnisse beachtet wird. Eine Ausnahme in dieser Beziehung ist nur Victor Cousin. „Philosophie de Locke", Paris 1873 (7. ed.) S. 98, wo er hervorhebt, daß Locke mit der fast unbekannten, bei ihm gleich so lebhaften Verwertung ethnologischer Kriterien tonangebend gewirkt habe. Cousin hat auch die Gefahr dieser frühen methodischen Verwendung der Ethnographie gesehen: Die willkürliche Auswahl seiner völkerkundlichen Beweise verrät zwar große Belesenheit des Denkers, zugleich aber unerhörte Zwanglosigkeit, mit der alte und neue, schlechte und gute Quellen nebeneinander benutzt werden.

Schon Lockes Zögling Shaftesbury mokiert sich über die einem Wissenschaftler unangemesse Unvorsichtigkeit:
„Der leichtgläubige Locke kommt mit seinem Indianer, mit seinen barbarischen Geschichten von wilden Völkerschaften, die keine solchen Ideen haben, wie Reisende ihn belehrt haben, nicht bedenkend, daß dies nur eine Negation auf Hörensagen ist, wobei man ebensowohl die Redlichkeit des Indianers, der es leugnet, wie die Unwahrhaftigkeit oder die Urteilsfähigkeit des Berichterstatters in Zweifel ziehen kann."
(Lord Shaftesbury: „Several letters written by a noble Lord to a young man at the university", London 1716. S. 40.)
Mit dem Hinweis auf den unwissenschaftlichen Charakter der Ethnologie um 1700 kann der hier gemachte Vorwurf, der einen Zug von Lockes Wesen bloßstellt, nicht aufgehoben werden.

Wegen seiner praktisch begründeten Negationen gehört Locke zu den stärksten Kritikern seiner Zeit; zugleich steht er aber, erfüllt von dem hohen Wert und der Wirkungsmacht der Vernunft, auf dem festen Boden der Aufklärung. In eigentümlicher Kompromiß-Haltung verknüpft er seine empirischen Erkenntnisse mit rationalistischen Voraussetzungen.

So ist Locke trotz der angeführten ethnographischen Zeugnisse das Dasein Gottes ebensowenig fraglich geworden, wie, was noch erstaunlicher ist, die Möglichkeit menschlichen Wissens um ihn. Locke schreibt der menschlichen Vernunft die natürliche Fähigkeit zu, Gott zu erkennen (Essay I, 4 § 17). Als Erklärung für das Fehlen der Gottesidee bei den Hottentotten und bei dem König Apochancana von Virginien (Essay I, 4 § 12) bezeichnet er mangelhaften Gebrauch der natürlichen Verstandeskraft. Es ist der Begriff des lumen naturale, der ebenso wie der Gedanke vom Naturgesetz bei dem Empiriker Eingang fand. Daß dabei Gegensätze entstehen, scheint Locke kaum empfunden zu haben: im II. Buch des „Essay" fordert er die Allgemeingültigkeit eines realen dreiteiligen Moralgesetzes, obwohl er im I. Buch die Diversität der Moral mit ethnographischen Argumenten bewiesen hatte. Die Anerkennung generell gültiger, rationaler Prinzipien geschah vielleicht aus unbewußter Wehr. Jedenfalls

bewahrte sie Locke vor Resignation und völliger Skepsis, in die ihn die ethnologischen Studien treiben mochten. Die empirische Völkerkunde hat dem Aufklärungsphilosophen nicht das stolze Bewußtsein rauben können, daß der Mensch ein vernunftbegabtes, zur Erkenntnis fähiges Wesen sei. Wenn er auch die Begrenztheit dieser Fähigkeit wußte, so blieb dem auf praktischen Lebenszweck Bedachten doch die Überzeugung:

> "The candle that is set up in us, shines bright enough for all our purposes." (Essay I, 1 § 5.)

Optimistisch ist daher seine Grundhaltung. Positiv ist seine Einstellung zu dem Objekt seiner Beobachtung, dem Menschen. Nicht auf Grund ethnologischer Erweise, vielmehr beeinflußt von dieser optimistischen, rationalistischen Betrachtungsart, erkennt Locke den unzivilisierten Völkern die gleiche, natürliche Verstandbegabung wie den „Kulturnationen" zu. Die aus diesem Urteil entspringende Toleranz bezeugt der von Locke verfaßte XCVII. Artikel der "Fundamental Constitutions of Carolina von 1669/70":

> „But since the natives of that place, who will be concerned in our plantation, are utterly strangers to christianity, whose idolatry, ignorance, or mistake, gives us no right to expel, or use the ill." [29])

Die Gleichachtung der Völker anderer Kulturkreise schlägt sogar zuweilen in Bewunderung um. In der Tagebuchskizze "Study" [30]) (1677/78) rühmt Locke die „Ausdauer der Huronen und anderer Völker Canadas". Aber er erkennt auch die Kulturunterschiede und vollzieht eine zwar noch unscharfe Gliederung nach Kulturwerten und -formen. Bei seiner Beweisführung trennt er die „Wilden" [31]) in Amerika und Afrika von den Nationen, bei denen „Unterricht", „Erziehung", „Wissenschaft", „Kunst" als bereits wirksame Faktoren geistige Aufgeschlossenheit erwarten lassen. Er denkt an China und Siam. Umso überraschter ist er über den gerade in diesen Ländern verbreiteten „Atheismus" (Essay I, 4 § 8). An eine Einordnung der Völker in ein Schema auf Grund ihrer kulturellen und psychischen Lage dachte der praktische Psychologe noch nicht. Seine ethnologischen Erkundigungen verlangten von ihm noch keine spezielle, kausale Erklärung oder systematische Behandlung, sondern gaben ihm einen zur Kritik der Erkenntnisfunktion führenden Impuls, sowie Angriff-, Vergleich- und Beweismittel. Nach Montaigne hat Locke erstmalig in allgemein verständlicher wissenschaftlicher Abhandlung den Blick nachdrücklich auf die neue Erfahrungskunde gedenkt.

---

29) William Macdonald: "Select Charters and other Documents illstrative of American History 1606—1775", New York 1899. Nr. 33.

30) P. King: a.a.O. I S. 203.

31) Die Bezeichnung „Wilde" wird im 17. Jhdt. allgemein für Völker in Grund- und Tiefkulturzustand gebraucht. Erst das 18. Jhdt. ersetzte sie durch den Ausdruck „Naturvölker" (Herder!). Der Wechsel der Bezeichnungen zeigt den Wandel der Einstellung. (Vergl. Hans Plischke: „Von den Barbaren zu den Primitiven".)

5. Verarbeitung empirischer Ethnologie bei Pierre Bayle.

Bayle geht den von Locke eingeschlagenen Weg weiter, kompromißlos, konsequenter. Sein Ansatz steht den Prinzipien Lockes nahe. Bayle ist sich dessen bewußt und bekennt, daß des Engländers energische Leugnung des consensus gentium und der ideae innatae Eindruck auf ihn gemacht habe (Briefe I S. 531, 535; Dict. Art. „Dicéarque rem. M.").

Gemein ist beiden die Geringschätzung der reinen Spekulation und die Hochwertung der Erfahrung, die Bevorzugung des Tatsachen- und damit auch des ethnologischen Beweises.

Die Ähnlichkeit, die zwischen Locke und Bayle besteht, ist wiederholt empfunden und dargelegt worden (Cousin, Delvolvé; vergl. Lit. v.). Bayle unterscheidet sich von Locke durch sein fanatisches, umfassenderes Studium der empirischen Grundlagen und durch seine aufmerksame Vorsicht gegenüber den allzu vagen Behauptungen der Reiseschriftsteller. Sein Zweifel an dem Vermögen der Vernunft, bis zur letzten Wahrheit vorzudringen, führt ihn über den Erkenntniskritiker hinaus. Dagegen wirkt es fast wie eine Überschneidung, wenn Bayle mit der Festhaltung des Gewissens als universaler apriorischer Instanz in den praktischen Konsequenzen hinter Locke zurückbleibt.

Trotzdem ist Skepsis die wesentlichste Veranlagung von Pierre Bayle. Von Jugend an ist seine „curiosité", die immer neu nach menschlichen Interessen, Leidenschaften, Überzeugungen fragt, die treibende Kraft seines Studiums. Ihr verdankt er seine weitgehende Belesenheit, seine Bekanntschaft mit der Mehrzahl der literarischen Neuerscheinungen seiner Zeit. Die Masse der Erfahrungen meistert sein beweglicher Geist, seine Fähigkeit zur Kritik, die sich in eindringender Einzelforschung immer mehr verfeinert und zu selten gründlicher Umfassungskraft ausbildet. Sie unterstützt seine Skepsis, die verstärkt durch seine traurigen Lebenserfahrungen als Hugenotte, ihn nicht zu einem begrenzten und zielstrebigen Studium kommen läßt. Der Systemlosigkeit seines Schaffens ist Bayle sich bewußt, wenn er in den „Pensées Diverses sur la Comète" § 1 bekennt:

> „Je ne sais ce que c'est de méditer regulierement sur une chose: je prens le change fort aisement: je m'écarte trés-souvent de mon sujet: je saute dans des lieux dont on auroit bien de la peine à deviner les chemins."

Gerade diese Vielseitigkeit der Interessen war für die Aufnahme und Verarbeitung ethnologischen Erfahrungsmaterials günstig. Sie schadete freilich der Geschlossenheit des Gesamtwerkes und gab Bayle mehr die Bedeutung eines Anregers, der auf völkerkundliche Gegebenheiten aufmerksam macht. Entscheidend bestimmte sie die Form seines Schrifttums. Entweder bringt er, anknüpfend an eine Einzelfrage, zusammengesuchte Überlegungen aus dem Erfahrungsbereich wie in den „Pensées Diverses sur la Comète" (ersch. Rotterdam 1682); oder er schafft sich in den „Nouvelles de la République des Lettres" (1684—87) ein Instrument zur Besprechung von Entdeckun-

gen und literarischen Erscheinungen; die seiner Veranlagung gemäßeste Form fand er im „Dictionnaire historique et critique" (1695—97).

In diesen Werken erscheint Bayle zwar in erster Linie (wie Montaigne) als Humanist mit reicher Kenntnis der Geschichte, der Philosophie und der Literatur des Altertums. Nur ein genaues Studium fördert die eingestreuten Bemerkungen aus der zeitgenössischen Ethnographie inmitten der Fülle antiker Reminiszenzen ans Licht.

> Das ist wohl auch der Grund, weshalb in den Abhandlungen über Bayle — ähnlich wie in denen über Locke (vergl. S. 20) — seine Reiseschriften-Lektüre und sein ethnologisches Wissen selten erwähnt, nie näher untersucht wurde.

Verhältnismäßig oft benutzt Bayle ethnographische Stoffe in dem erstgenannten Buch, in dem er den Nachweis zu bringen sucht, daß Atheismus nicht schlimmer als Götzendienst sei, eine gewagte These in seiner Zeit. Die Großmogul-Länder (Quelle: Bernier), Persien, China, Japan, Ostindien, Peru, Mexiko, die Türkei dienen als Beispiele. Die viel später erschienene „Continuation des Pensées Diverses..." (1705) gibt ein bunteres Völkerbild und verrät damit eifrige Lektüre von Reisebüchern in der Zwischenzeit. Die Bewohner der Mariannen-Inseln, ihm aus einer Darstellung von Gobien bekannt[32]), tauchen hier auf (§§ 14, 118, 159); neben ihnen afrikanische und kanadische Stämme.

In der Monatszeitschrift „Nouvelles de la République des Lettres" befaßt sich Bayle gemäß seinem Vorhaben (Préface) gelegentlich mit Reiseschriften; so im achten Band (Sept. 1686) mit dem „Journal du Voyage du Chevalier Chardin en Perse et aux Indes Orientales" (ersch. London 1686). Auch in anderweitigen Artikeln stehen völkerkundliche Anspielungen. Chinesen und Türken sind die bevorzugten Vergleichspartner (Vergleich der europäischen und chinesischen Heilkunde: Bd. 3, Jan. 1685, II, Bd. 8, Sept. 1686, III; Lob der Toleranz der Chinesen: Bd. 3, Febr. 1685, X).

> Die Bevorzugung gerade der Chinesen und Türken beruht auf den kirchlichen und politischen Beziehungen, die im 17. Jhdt. in verstärktem Maße mit diesen Nationen gepflegt wurden. Die Berichte der Jesuiten über China riefen sogar einen aufsehenerregenden Prozeß an der Sorbonne hervor. Mit dem osmanischen Reich trat Frankreich fast bei jeder anti-Habsburg-Wendung seiner Politik in Verbindung, seit 1536 Franz I. als erster europäischer Fürst ein Bündnis mit der Türkei geschlossen hatte.
>
> Der im 17. Jhdt. auch von England eröffnete Gesandtschaftsverkehr ließ die Reisebriefe der Lady Montague entstehen, die ein sehr anschauliches Bild vom türkischen Reich und seiner Kultur vermitteln. (Ersch. London 1762.)

---

32) Charles le Gobien; „Histoire des Iles Marianes", Paris 1700. Andere Quellen von Bayle: O. Dapper, vergl. S. 9; „Les six Voyages de M. de Tavernier", Paris 1677; Ricaut: „Etat Présent de l'Empire d'Ottoman". 1670 aus dem Engl. u. s. w.

Bayles größtes Werk: das „Dictionnaire historique et critique" enthält im Verhältnis zu seinem Umfang auffallend wenig empirisch-ethnologisches Material. Von den vier Folio-Bände füllenden Erklärungen sind nur vereinzelte direkt völkerkundlichen Themen gewidmet wie die Artikel: Brachmanes, Golius, Hal-Beigh, Japon, Leon, Osman, Sadeur, Sommona-Codom, Tavernier. In den Anmerkungen, die den eigentlichen Inhalt des Werkes bilden, finden sich gelegentliche ethnologische Vergleiche, Hinweise, Beispiele.

Doch spürt man schon im Dictionnaire — trotz der geringen Zahl ethnographischer Zitate — die zersetzende Wirkung der fremdländischen Nachrichten auf Bayle. Sie sind seinem Bewußtsein gegenwärtig und treiben ihn zur Diskussion der aktuellen Zeitfragen; vorwiegend sind es theologisch-dogmatische, philosophische und ethische Probleme. Überall schimmert die aus dem weiten Bereich seines Wissens gewonnene Überzeugung hindurch von der Sinnlosigkeit und Bedingtheit lehrsatzmäßiger, oft verstiegener Behauptungen. Bayle wird zum Bekämpfer der Vorurteile.

Abwechslung und Reichhaltigkeit der Mittel kennzeichnen seinen, nie in direktem, eindeutigem Angriff geführten Kampf. Mit versteckter Taktik, deren Waffen der pointierte Vergleich, das vielmeinende, ansichtsvolle Beispiel — auch aus ethnographischem Bereich — sind, geht er gegen kleine, fast nebensächliche Einzelheiten mit dem gleichen analysierenden Eifer vor wie gegen große, weltanschauliche Voreingenommenheiten.

Den ersten Anlaß zur Äußerung seiner Skepsis bot die Astrologie und der mit ihr verbundene Aberglaube. Die zu seiner Widerlegung verfaßten „Pensées Diverses..." verraten bereits, wie sehr die empirische Ethnologie Bayle mit der Ausdehnung der menschlichen Schwächen und Irrtümer bekannt gemacht hat. Um die aufgeklärten, christlichen Europäer auf ihre unwürdigen Verirrungen aufmerksam zu machen, zählt Bayle die Perser und Chinesen mit ihrer Abhängigkeit von Orakelkündern und Sterndeutern, die Bewohner von Japan und Tongking mit ihren abergläubischen Bräuchen beim Häuserbau als abschreckende Beispiele auf (P. D. § 19). Die Unmöglichkeit einer Besserung der grauenvollen Kulte in Mexiko und Peru, der Tierverehrung der Inder, Chinesen, Japaner durch ein strafandrohendes Ereignis wie die Erscheinung eines Kometen macht er in aller Ausführlichkeit seinen Landsleuten klar (P. D. §§ 73, 104):

> „Qui ne sait que les Indiens, les Chinois, et les Japonnois, sont dans les plus effroyables egaremens qui se puissent dire sur le chapitre de la religion; ils adorent des singes et des vaches . . ." (P. D. § 73).

So hart und aus den Berichten unüberlegt übernommen, bleibt seine völkerkundliche Ansicht nur in diesem ersten Werk, das die Astrologie in den schwärzesten Farben malt. Bayle erkennt in dem astrologischen Aberglauben eine aus dem Heidentum ins Christentum eingedrungene Unsitte.

Genau so beurteilt er den Marienkult, für den die Ver-

ehrung antiker Göttinnen (Juno, Cybele) den entsprechenden Vergleich stellt (Dict.: Juno rem. M.; Nestorius rem. N.).

Derartige Polemik gegen Auswüchse der christlichen Religion — nirgends gegen ihre eigentliche Existenz — bildet einen großen Bestandteil seines „Dictionnaire". Die Erfahrung, daß die Neigung zum Wunderglauben in allen Religionen besteht (Dict.: Constance rem. B), überzeugt ihn von der Machtlosigkeit der Verstandesarbeit und von dem Mangel an Einsicht in die „Weisheit des Weltenlenkers" (Dict. Esope rem. J).

Mit überraschend reichem Vergleichsmaterial greift Bayle die Geheimkulte und -lehren an, z. B.:

> „Notez que le dogme des Brachmanes est moins affreux à certains égards que celui de no Mystiques." (Dict.: Brachmanes rem. K..

Mit „unseren Mystikern" meint Bayle die Vertreter des Quietismus, einer in Frankreich entfachten kontemplativen Bewegung. Er bedauert die unbekümmerte Ausbreitung dieser „Vergötterungs"-Mystik in Europa und macht sie mehrfach zum Objekt seiner Kritik (Dict.: Brachmanes, Taulerus, Spinoza, Sommona-Codom). Er zieht den indischen Weltbeseelungsglauben und den siamesischen Nihilismus heran. Neben den Quietismus stellt er den Panentheismus des Spinoza, des „großen Atheisten", für den er zugleich in dem chinesischen Sektengründer Foe eine Parallele entdeckt — in richtiger Erfassung der Kernpunkte ihrer Lehren.

Bayles Protest richtet sich nicht einseitig gegen solche supranaturalistischen Haltungen, sondern gleichzeitig gegen rationalistische Bestrebungen in der Theologie: Interpretationen, die biblische Berichte mit ethnologischen Entdeckungen gewaltsam vereinigen, lehnt er ab, z. B. die Annahme, daß Noahs Sohn Ham schwarz und der Stammvater der Mohren gewesen sei (Dict.: Cham).

> Derartige Theorien über Ham dienten der Aufrechterhaltung der biblischen Kosmogonie.
>
> Ein praktisches Beispiel stellt Jean de Lery (vergl. S. 19). Er vertritt als calvinistischer Missionar in seinem Reisebericht über Brasilien die These der Abstammung der Amerikaner von Ham. (Jean de Lery: a.a.O. S. 292).

In der Kritik an Einzeltatsachen, in der Auflockerung einseitiger Positionen besteht das eigentliche Schaffen von Pierre Bayle, der Inhalt seines größten Werks, des Dictionnaire. Von Widersprüchen in Kleinigkeiten ausgehend, kam er zur Erkenntnis der großen Gegensätze von:

Vernunft und Glauben,
Moral und Religion.

Im Dictionnaire stehen sie im Hintergrund vieler seiner Ausführungen. Im Zusammenhang geht er auf sie ein in seiner letzten Schrift, der „Continuation des Pensées Diverses ...". Freilich systematisch arbeitet er auch hier nicht; er greift die Probleme heraus, die ihn interessieren. Es sind teilweise dieselben wie die von Locke, beson-

ders diejenigen, bei deren Behandlung ihn ethnologische Erfahrungen unterstützen.

I. Gottesbeweis, Gottesvorstellung.

Die Existenz Gottes bleibt unangetastete und unantastbare Voraussetzung; weder der Zweifel der Ungläubigen bestätigt das vollständige Nichtsein Gottes:

> „Ils doutent s'il y a un Dieu, ils ne connoissent pas clairement son existence, mais aussi ils ne connoissent pas clairement qu'Il n'existe point", (Dict.: Des Barreaux rem. F.)

noch der Ausfall anerkannter Gottesbeweise. Gegen den bereits von Locke abgelehnten demonstrativen Consensus-gentium-Beweis polemisiert Bayle mit den gleichen Hinweisen auf die angebliche Religionslosigkeit, d. h. Gottlosigkeit mancher Völker.

> (Im Vergleich zu den „Pensées Diverses . . ." wird Bayle in der „Continuation . . ." den Berichten von religionslosen Nationen gegenüber immer zurückhaltender und skeptischer. Er will bessere Informationsmöglichkeit abwarten; Cont. § 13.)

Neu ist sein Einwurf, daß noch garnicht alle Länder entdeckt seien (Cont. § 13); aus ihm spricht das Gefühl der Unsicherheit, das aus dem Verlust der Überschaubarkeit einer begrenzten Tatsachenwelt entspringt. Als Ahnung tauchte das gleiche Empfinden schon bei Montaigne auf (vergl. S. 12). Es ist ebenso charakteristisch für die beginnende Aufklärung wie die Frage nach der Möglichkeit einer Gotteserkenntnis. Bayle hält die Annahme einer wirksamen Kraft für das Endergebnis autonomer menschlicher Überlegung:

> „La raison de l'homme abandonnée à elle-même, et destituée du secours de l'Ecriture . . . a dû se figurer ce vaste Univers comme pénétré partout d'une vertue très active . . ." (Dict.: Cainites rem. D).

Daraus entsteht entweder Monotheismus oder Schutzgeisterglaube. Beide Formen sieht Bayle trotz ihrer Verbreitung nicht als Wissen um den allein wahren Gott an. Gerade seine Umschau unter den abwechselnd mystisch und rational begründeten fremdländischen Religionen macht ihm jede menschliche Beherrschung der Gottesidee fragwürdig. Bei seinen weitläufigen Gängen durch die Werkstätten und Ausstellungsräume der geistigen Arbeiter der Menschheit und bei ausdauernder Anspannung der eigenen Verstandeskraft hat er das Wirkungsvermögen der menschlichen Vernunft abgesteckt. Daß es fast unendlich sein kann, solange es auf die Welt der Tatsachen gerichtet bleibt, hat er bei seinen vielfachen Studien selbst erfahren dürfen; daß es ohnmächtig und unzulänglich der Gottesfrage gegenüber wird, ist ihm erst recht deutlich geworden: Dict: Simonide rem. F und:

> „il faut humblement reconnoître que toute la Philosophie est ici à bout, et que sa faiblesse nous doit conduire aux lumières de la Révélation, où nous trouverons l'ancre sûre et ferme." (Dict.: Pauliciens rem. H).

Hier bedarf es nach der Aussage von Bayle der Offenbarung des Unbegreiflichen selbst. Dem in der Heiligen Schrift geoffenbarten

Gott stehen Vernunft und menschliche Verfügung machtlos gegenüber. Mit dieser Antwort befindet sich der rückfällige Konvertit (sechzehnjährig bekehrte Bayle sich zum Katholizismus, bald darauf wurde er wieder Protestant) in erstaunlicher Nähe des Calvinismus (Dict.: Socin rem. H, Manichéens rem. D, Rimini rem. B, Epicure rem. F). Zwar weiß man nicht, wieweit Bayle bei derartigen Äußerungen abhängig war. Da die vorausgesetzte Schriftoffenbarung bei den Heiden fehlt — das Bild der „anciens Paiens" wirkt hier anregend —, kann es für Bayle bei ihnen keine dem wahren Gott gemäße Idee geben (Dict.: Dioscoride rem. B). In der „Continuation" vollzieht der eifrige Forscher den Sprung zu den zeitgenössischen „Heiden". Zu den Berichten über gewisse Stämme Kanadas meint er:

> „J'admire comment on se laisse éblouir par les moindres signes de religion que l'on decouvre parmi les peuples les plus sauvages. ‚Beaux restes' s'écrit-on, ‚de idée innée de Dieu, traits admirables de cette image du Créateur naturellement emprainte dans le coeur de l'homme' — —". (Cont. § 87; S. 439).

Die Feststellung von Polytheismus und Atheismus bei alten und neuen „Heiden" widerspricht dem Angeborensein einer Gottesidee. (Vergl. Locke: S. 19).

II. Polytheismus, Atheismus.

Aus Gabriel Sagard's „Histoire du Canada" (Paris 1700) nimmt Bayle das Beispiel der kanadischen Huronen, die ohne Religion, ohne Priester, ohne Kult leben, und stellt die Frage, ob diese Unkenntnis nicht den verirrten Vorstellungen der Nachbarstämme überlegen sei. Damit setzt er eine inadaequate Gottesvorstellung auf gleiche Stufe mit Atheismus (Cont. § 85). Das Vorurteil gegen den viel besprochenen Atheismus will Bayle treffen mit der Betonung der ethnologisch erwiesenen Tatsache, daß bei Völkern ohne Gottesvorstellung der Unsterblichkeitsglaube bestehe. Von den Bewohnern der Mariannen-Inseln wurde ihm z. B. (vergl. S. 23) dieser Glaube berichtet. Die damit zusammenhängende Vergeltungshoffnung und die Unterscheigung von Gut und Böse, Lohn und Strafe erweisen die sittliche Unanfechtbarkeit atheistischer Völker, die den moralischen Vergleich mit Götzendienern aushalten,

Mit der Parallele Atheismus — Polytheismus findet Bayle die für seine Methode notwendige Gegenüberstellung von zwei Überzeugungen, die er dialektisch auf einander zutreibt. Zuerst bewertet er beide gleich; im Verlauf der Debatte gibt er dem Atheismus den Vorzug, um mit ihm positiv, mit der Idolatrie dagegen negativ den Nachweis der m o r a l i s c h e n Nutzlosigkeit der Religion zu liefern.

> Indem Bayle den Atheismus so günstig beleuchtete, trat er ein in den Streit der zeitgenössischen Theologen über die Größe der Schuld der Gottlosigkeit.
>
> Auf die Seite der uneinigen Verteidiger der gottlosen Völker tretend, greift Bayle ihre sich widersprechenden Erklärungen auf

(völlige Schuldlosigkeit vertrat Arnauld, Jurieu ließ Unwissenheit als Entschuldigung gelten), ohne selbst eindeutig Stellung zu nehmen (Cont. § 100). Es ist das charakteristische Fragezeichen, das Bayle setzt — nicht, um selbst den Atheismus zu entschuldigen, sondern um von der „Voreingenommenheit betreffs des heidnischen Götzendienstes zu heilen, der auch nichts anderes als ein Irrtum der Erkenntnis ist". (Cont. § 103).

III. Religion, Moral.

Trotz des „Irrtums der Erkenntnis" findet Bayle in Polytheismus und Atheismus — besonders in letzterem — Moralität. Für die Vereinigung von Gottlosigkeit und Sittenstrenge bietet neben antiker (Epikur) und moderner Philosophie (Spinoza) die Völkerkunde Beispiele in den Aufklärungskulturen der Chinesen (Confuzius) und der Siamesen (Foe). Daß seine Ansicht ein noch breiteres Fundament hat, verrät er mit gewissem Stolz auf sein ethnologisches Wissen:

> „On seroit fort deraisonnable si I'on m'objecoit que je ne cite que des Athées d'étude, qui on pu trouver dans des livres orthodoxes . . Je puis citer des Athées qui n'ont jamais étudié, et qui menent une vie presque sauvage . . ." (Cont. § 145 S. 730).

Anschließend erwähnt er die Kaffern und Hottentotten, deren Selbstlosigkeit beim Erhalten und Verteilen von Geschenken von Dapper (vergl. S. 9) gerühmt worden war.

Aus der Erfahrung gibt sich die Schlußfolgerung:

Religon und Moral divergieren.

Nicht nur in Atheismus und Idolatrie wird die Divergenz faßbar, sondern auch im Christentum. Jeder indische Kenner des Neuen Testaments erwartet einen Zustand des Goldzeitalters mit Herrschaft von Tugend, Eintracht, Frieden bei den Christen (Cont. § 123). Aber wie abweichend ist das wirkliche Bild!

> „Voilà les Turcs, qui tolèrent toutes sortes de Religions quoique l'Alcoran leur ordonne de persécuter les Infidèles; et voilà les Chrétiens, qui ne font que persécuter, quoique l'Evangile le leur défende."
> (Dict.: Mahomet rem AA)

Bayles weitschweifende Betrachtungen über Gottesvorstellungen, Atheismus und Sittlichkeit haben ein Ziel:

die Sichtbarmachung der Unabhängigkeit der Moral.

Hierfür fordert er Anerkennung, hierum bemüht er sich mit ethnologischer Beweisführung.

Nirgend findet er im Gemeinschaftsleben der Völker religiöse Lehren restlos befolgt oder gar als Grund gehobener Sitten. Statt dessen bemerkt er ein jahrhundertelanges, friedliches Zusammenleben selbständiger Familien ohne nachbarliche Eingriffe in Amerika, bei den Kaffern und bei den Bewohnern der Mariannen-Inseln. Eine Entwicklung zu staatlicher Gemeinschaft hält er für möglich. Religion und kultische Formen bleiben, sofern sie vorhanden, im Staate

geachtet, dienen aber nicht als Grundlage sittlicher Haltung, denn

> „La religion n' a été ni le motiv, ni la base de leurs conféderations." (Cont. § 118, S. 572).

Für die Erhaltung politischer Vereinigung erscheint ihm keine Religion notwendig (Cont. § 118). S. 568—573).

Mit der Selbständigkeitserklärung der Ethik hat Bayle unbemerkt den Rückzug zu rationalen Voraussetzungen angetreten. Denn inhaltlich bestimmt wird die autonome Moral von der, als allgemein vorausgesetzten, menschlichen Natur. Aus ihr folgert er ohne weiter auf ethnographische Tatsachen zu achten, eine Übereinstimmung der „allgemeinen Sittenregeln". Auch bei den brutalsten Vertretern der Menschheit, den Kannibalen, vermutet er schon eine Empfindung für Gut und Schlecht (Cont. § 151).

Und doch hat die praktische Erfahrung es vermocht, dem Skeptiker seine theoretische Annahme einer allgemein vorhandenen ethischen Instanz (das Gewissen!) gründlich aufzulockern:

> „L' homme est méchant et malheureux: . . . les voyages sont des leçons perpetuelles là-dessus; ils font voir partout les monuments du malheur et de la méchanceté des hommes; partout des prisons et des hôpitaux; partout des gibets et des mendiants". (dict.: Manichéens rem D).

Woher kommt die Schlechtigkeit, die Untergrabung der Moral? Bayle antwortet: durch die Leidenschaften. (Dict. Nestorius rem. N.) Das menschliche Leben erscheint Bayle geradezu als ein Kampf der Leidenschaften mit dem Gewissen, das dabei immer besiegt wird (Dict." Helena rem. X).

Die Herrschaft der Leidenschaften ist universal. Völkerkundliches Wissen hat in dem Skeptiker schon früh (Pensée Diverses . . .) das aufrüttelnde, bohrende Fragen veranlaßt:

> „D' où vient, je vous prie, qu' encore qu' il y ait parmi les hommes une prodigieuse diversité d' opinions touchant la manière de servir Dieu, et de vivre selon les loix de la bienséance, on voit néanmoins certaines passions regner constamment dans tous les Pays, et dans tous les siècles?
>
> Que l' ambition, l' avarice, l' envie, le désir de se venger, l' impudicité, et tous les crimes qui peuvent satisfaire ces passions se voit partout? — Que le Juif et le Mahométan, le Turc et le More, le Chrétien et l' Infidele, l' Indien et le Tartare, . . . toutes ces sortes de gens qui dans le reste ne conviennent, que dans la notion génerale d' homme, se sont si semblables à l' égard de ces passions . . .?"
> (P. D. § 136; (Bd. II, S. 11).

Erschütternd wirkt die praktische Erfahrung auf jede wirklich oder nur zum Schein bezogene Position von Bayle. Das Bild des Menschen wird von allen Illusionen befreit. Das Leben wird zur „Schaubühne", die Welt zum „Schaukelspiel" (Dict.: Nestorius rem. N. Esope rem. J).

Und doch endet sein Skeptizismus, der, wie gezeigt, von der Ethnologie angeregt und kräftig gefördert wurde, nicht in absoluter Resignation. Davor bewahrt ihn die Anerkenntnis der „Aktivität" unserer Leidenschaften. Das Wissen um die Energie der mensch-

lichen Natur zwingt ihn immer wieder zur Beobachtung ihrer Erfolge und Mißerfolge. Die Leidenschaften sind für ihn nicht nur mehr nur zerstörende Faktoren. In ihrem Hauptstreben, dem Selbsterhaltungstrieb, drängen sie zur Klärung des gesellschaftlichen Zusammenlebens, zur Staatsgründung und Zivilisation. Das ist positiv bedeutungsvoll, weil im zivilisierten sozialen Verband der Geist („esprit"!) stärker geweckt ist. Die Erfahrung, daß aber auch in primitiven Kulturen sittliches Gefühl rege ist, hält Bayle davor zurück, den Wert der Zivilisation zu betonen, reizt ihn vielmehr zum Angriff auf ihre Schwächen. In dieser Haltung stimmt Bayle mit Montaigne überein (vergl. S. 13). Soziale und politische Einrichtungen interessieren ihn überhaupt nur in ihrem Zusammenhang mit der faktischen Natur und Geschichte der Menschen, kaum theoretisch. So weiß er, daß die lehrsatzmäßig optimale Staatsform der Republik Reife und Fähigkeit zu rechtem Gebrauch der Freiheit voraussetzt (Dict.: Cappadoce rem. G; Tit. Cassius rem. K). Für die von ihren Leidenschaften beherrschten Menschen erscheint ihm die despotische Regierung des Orients nicht ungeeignet (Dict.: Osman rem. B).

Bayle will mit derartigen Aussagen nicht etwa einen Standpunkt beziehen oder eine Entscheidung fällen. Vielmehr betrachtet er es als seine Aufgabe, den Einzelerscheinungen nachzugehen und ihre positive und negative Bedeutung für die Menschen zu ergründen. Er empfindet es als Notwendigkeit, sich den geringen geschichtlichen Begebenheiten mit derselben aufreizend-schillernden und zugleich langweilig-trockenen Dialektik zu widmen wie den großen Weltanschauungsfragen.

> Vinet: „Moralistes des 16me et 17me siècles", Paris 1859 charakterisiert die Art von Bayle und den Eindruck, den seine Dialektik hinterläßt; kurz und treffend:
> „Bayle développe une des questions qui agitent le plus la curiosité humaine, puis il finit par vous laisser dans la perplexité." (S. 299).

Das Ergebnis nach diesem Versteckspiel rationaler und antirationaler Beweise ist:

> Die Herausstellung der Relativität der Geschehnisse und Erscheinungen durch eine großartige, sich auf alle Gebiete wagende Analyse.

An ihr ist die empirische Ethnologie in nicht zu übersehender Weise antreibend und unterstützend beteiligt.

IV. Bedeutung der Begegnung von Völkerkunde und Skeptizismus in der Aufklärung.

Bei aller individuellen Verschiedenheit zeigen die betrachteten Skeptiker merkwürdige Übereinstimmung in bezug auf unsere Fragestellung. An ihnen werden gleichsam überall wiederkehrende Wesenszüge der Berührung von Völkerkunde und Skeptizismus deut-

lich: Sie sind aufgeschlossen für das Erfahrungsmaterial aus der Ethnologie, das ihren anlage- und erlebnismäßig vorhandenen Zweifel verstärkt und zur Untersuchung der Erkenntnisfunktion antreibt. Die Vielfalt der Ansichten drängt sie, alle Erscheinungen und Haltungen als relativ anzusehen und Standpunkte und Stellungnahmen aufzuweichen, mit Vorliebe unter Benutzung ethnologischer Beweise. Was sie vor vollständiger Resignation bewahrt, sind Voraussetzungen, zu deren Anerkennung meist auch — hier also positiv wirksam — ihr Wissen um Brauch und Sitten anderer Nationen sie anregt: bei Montaigne ist es die bei den „Wilden" ungefärbt vorgefundene „Mutter Natur"; bei Locke die auch den Fremdvölkern zugeschriebene Begabung mit „Vernunft", bei Bayle das Kraftgefühl, das angesichts der überall sich zeigenden Wirkungsfähigkeit der „Leidenschaften" aufsteigt.

Die von den Skeptikern vorgenommene Analyse führte, so negativ und zerstörend sie eingreifen mochte, zu einer Position, denn sie bedeutete Auflösung im Sinne von „Los"-lösung aus überkommenen Bindungen in Theologie, Philosophie und politischer Theorie; damit bereitete sie die Grundlegung neuer Erkenntnisse und formender Ideen vor.

Die Ansätze zu neuer Gestaltung werden bei Locke und Bayle sichtbar: Locke hat in seinen "Two Treatises of Government" und in seinen "Letters on Toleration", die zwar keine ethnologischen Hinweise mehr enthalten, Anregungen zu neuer Staatsbildung und religiöser Toleranz gegeben; Bayles Kampf um Befreiung der Moral, der historischen Forschung von der Beherrschung durch die Konfessionen wirkte hin auf eigene Wertschätzung der Ethik und führte zur Emanzipation der Geschichts- und Staatswissenschaft. Kein Geringerer als Friedrich der Große legt Zeugnis ab von dem Eindruck, den diese beiden Analytiker auf ihre Zeitgenossen gemacht haben. In seinen „Denkwürdigkeiten" sagt er von Locke:

> „Ein Weiser erschien in England, der jedes Vorurteil abstreifte und nur am Faden der Vernunft durch den Irrgarten der Metaphysik sich leiten ließ . . ." (Entnommen: Koser: Fr. d. Gr. I. S. 125).

Von Bayles „Dictionnaire . . ." stellte Friedrich sich selbst einen Auszug her, weil er in ihm das „wertvollste Denkmal unseres Jahrhunderts" und das „Bréviaire du bon sens" sah (Vorwort zu seinem „Extrait").

Von ihrer gemeinsamen Bedeutung als Wegbereiter meint Troeltsch: „Im Vordergrund standen die weniger originalen, aber beweglichen Philosophen Bayle und Locke, die mit ihrer Wirkung unmittelbar in der Zeit aufgingen . . ." (Ges. Schr. IV, S. 355). In diesem Urteil kommt auch die Grenze der skeptisch-analysierenden Wirksamkeit der beiden Kritiker zum Ausdruck. Die betrachteten Skeptiker waren stets die großen Aufrüttler und Zergliederer in ihrem Jahrhundert. Sie räumten den Schutt aus dem Wege und fuhren Bausteine heran für den Neubau, den sie selbst nicht leisten konnten. Der Entwurf neuer Pläne und die Konstruktion neuer Ge-

bäude wurde die Aufgabe der Synthetiker des 18. und 19. Jahrhunderts, die Kraft zur Erfindung und Glauben an einen alle Divergenzen überdeckenden Zusammenhang mitbrachten. Aufmerksam gemacht auf das völkerkundliche Argument, erkannten sie deutlicher als vorher in den Anlagen und Gewohnheiten der andersrassigen Nationen Merkmale andersartiger Kulturen, die sich als Vor- oder Gegenbilder zu den eigenen Kulturzuständen einordnen ließen in eine große weltgeschichtliche Überschau. So verwendeten sie das anwachsende ethnologische Wissen zur Aufstellung und Ausgestaltung staatsrechtlicher und universalgeschichtlicher Theorien (Leibniz, Lessing, Herder, Rousseau, Montesquieu, Humboldt etc.). Dabei ist nicht Zufall, wenn uns unter den Synthetikern des 18. Jahrhunderts vorwiegend Deutsche entgegentreten, die wir unter den Skeptikern kaum fanden. Denn Zweifel, Zergliederung, Auflösung liegen dem Deutschen nicht so, dafür aber Einordnung, Überschau und, angespornt von dem Verlangen nach Harmonie, die Aufführung großartiger Bauwerke.

Die Ausschau auf die weiter bauenden Synthetiker hat noch einmal Notwendigkeit und Wert der vorbereitenden und zeitgebundenen Tätigkeit der Skeptiker erkennen lassen, für die erstmalig die empirische Ethnologie greifbare Bedeutung gewann. Die Schriften der betrachteten Erkenntniskritiker zeigen den erstaunlichen und tiefwirkenden Anteil der Völkerkunde an dem geistes- und kulturgeschichtlichen Geschehen, das wir „Aufklärung" nennen.

LITERATUR-VERZEICHNIS

G. Atkinson: „Les Relations de Voyages du XVIIme Siècle et l'Evolution des Idées." Paris 1926.

A. Bastian: „Die Vorgeschichte der Ethnologie." Berlin 1881.

M. Baumgarten: „Peregrinatio in Aegyptum, Arabiam, Palaestinam et Syriam." Noribergae 1594.

P. Bayle: „Pensées Diverses sur la Comète. . ." ed. crit. publiée par A. Prat. Paris 1912.

— „Continuation des Pensées Diverses . . ." Rotterdam 1705.

— „Dictionnaire historique et critique." Amsterdam (5. ed.) 1740.

— „Historisches und kritisches Wörterbuch ins Deutsche übersetzt von J. Chr. Gottsched. Leipzig 1741—1744.

— „Herrn Peter Baylens verschiedene Gedanken bei Gelegenheit des Kometen." Übersetzt von J. Chr. Gottsched. Hamburg 1741.

— „Lettres de Mr. Bayle, publiées par Mr. Des Maiseaux." Amsterdam 1729.

F. Bernier: "Travels in the Mogul Empire 1656—1668" ed. A. Constable. London 1891.

M. Boehme: „Die großen Reisesammlungen des 16. Jahrhunderts und ihre Bedeutung." Sraßburg 1904.

J. Chapelain: „Lettres" Bd. II. (Collection de Documents inédits, 2me série). Paris 1883.

H. v. Cherbury: „De Religione Gentilium." Amsterdam 1700.

M. T. Cicero: „De Natura Deorum." — „Über das Wesen der Gottheit", deutsch von G. H. Moser. Stuttgart 1829.

V. Cousin: „Philosophie de Locke." Paris (6. ed.) 1873.

O. Dapper: „Umbständliche und eygentliche Beschreibung von Afrika . . ." Amsterdam 1670.

J. Delvolve: „Essai sur Pierre Bayle." Paris 1906.

A. Deschamps: „La Genèse du Scepticisme érudit chez Bayle." Liège 1878.

Diogenes Laertius: „Leben und Meinungen berühmter Philosophen", übersetzt von O. Apelt. Bd. II. Leipzig 1921.

R. Eucken: „Pierre Bayle, der große Skeptiker." Ges. Aufsätze S. 186—206. Leipzig 1903.

E. Fechtner: „John Locke." Stuttgart 1898.

L. Feuerbach: „Pierre Bayle nach seinen für die Geschichte der Philosophie und Menschheit interessantesten Momenten." Leipzig 1844. (2. Aufl.)

H. R. Fox Bourne: "The Life of John Locke." London 1876.

Friedrich d. Gr.: „Extrait du Dictionnaire historique et critique de M. Bayle." Berlin 1765.

Garcilasso de la Vega: „Commentarios reales . . ." Prim. Parte. Lisboa 1609.

G. Geil: „Die Gottesidee bei Locke und dessen Gottesbeweis." (Arch. f. Gesch. d. Philos. Bd. III. H. 4.) Berlin 1890.

J. Gibson: "Locke's Theory of Knowledge and its historical Relations." Cambridge 1917.

A. Goedeckemeyer: „Die Geschichte des griechischen Skeptizismus". Leipzig 1905.

F. Kern: „Kulturenfolge." Arch. f. Kulturgesch. 17. S. 2. 1927.

P. King: "The Life of John Locke." London 1830.

R. Koser: „Friedrich der Große." Bd. I. Leipzig 1904/5.

H. Krueger „Der Ausgang der antiken Skepsis". (Arch. f. Gesch. d. Philos. N. F. XXX, 1 u. 2, S. 100).

E. Lacoste: „Bayle, Nouvelliste et Critique littéraire." Bruxelles 1929.
G. W. v. Leibniz: „Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand". (Meiners philos. Bibl. Bd. 69). Leipzig 1904.
H. Leisegang: „Hellenistische Philosophie von Aristoteles bis Plotin." Breslau 1923.
J. de Lery: „Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil, outrement dite Amérique." 1578.
J. Locke: "An Essay concerning human Understanding." London (13. ed.) 1748.
— „Versuch über den menschlichen Verstand." (Meiners philos. Bibl. Bd. 75/76. Leipzig 1911—1913.
M. de la Loubere: „Du Royaume de Siam." Amsterdam 1691.
W. Macdonald: "Select Charters and other Documents illustrative of American History. 1606—1775". New York 1899.
P. Martino: „L'Orient dans la Littérature française au XVIIme et au XVIIme siècle." Paris 1906.
P. Martyr Anghierus: „De novo orbe Decades." Französ. Ausg. von P. Gaffarel. Paris 1907.
D. Mereschkowski: „Ewige Gefährten." München 1915.
M. de Montaigne: „Les Essais." (Les meilleurs auteurs classiques) ed. E. Flammarion. Paris 1908.
J. Plattard: „Montaigne et son temps". Paris 1933.
H. Plischke: „Von den Barbaren zu den Primitiven." Leipzig 1926.
— „Die ethnografische Sammlung der Universität Göttingen." (Vorarb. z. Gesch. d. Gött. Univ. u. Bibl. 1931.
S. Purchas: "Relations of the World . . ." London 1626.
R. Richter: „Der Skeptizismus in der Philosophie." Leipzig 1904—1908.
Th. Roe: "Embassy to the Court of the Great Mogul 1615—1618." (ed. W. Foster.) London 1899. (Hakluyt Society).
F. Schalk: „Einleitung in die Encyclopädie der französischen Aufklärung." (Münchener Roman. Arb. H. VI.) 1936.
Sextus Empiricus: „Pyrrh. Hypoth. u. Adv. Math., Ausg. Teubner. ed. H. Mutschmann. Leipzig 1912/14.
S. Sorbiere: „Sorberiana, ou bons mots, rencontres agréables, Pensées judicieuses et observations curieuses." Paris 1694.
Rezension aus „The Quarterly Review". vol. 116. Oct. 1864. p. 59 f.
Leslie Stephen: "English Thought in the eighteenth century" I. London 1881.
G. Tachard: „Voyage de Siam des Pères Jesuites." Amsterdam 1687.
J. de Thevenot: „Les Voyages de M. de Thevenot aux Indes Orientales." III. Paris 1689.
K. Thiess: „Entwicklung der Beurteilung und Betrachtung der Naturvölker." I. D. Leipzig 1898.
J. Toland: „Christianity not mysterious." deutsch v. Zscharnack. Gießen 1908.
E. Troeltsch: „Gesammelte Schriften Bd. IV. Tübingen 1925.
K. Truedinger: „Studien zur Geschichte der griechisch-römischen Ethnographie." I. D. Basel 1918.
A. Vinet: „Moralistes des XVIme et XVIIme siècies." Paris 1859.
W. Windelbland: „Lehrbuch der Geschichte der Philosophie." Tübingen (12. Aufl.) 1928.

LEBENSLAUF.

Ich, Anna Hildegard Gathmann, geboren am 24. 9. 1908 in Düsseldorf als Tochter des prakt. Arztes Dr. med. Adolf Gathmann und seiner Frau Anny, geb. Volkmann, evangelischen Bekenntnisses, besuchte von Ostern 1915 bis Ostern 1922 das Schuback-Schmidt-Lyzeum, danach die realgymnasiale Studienanstalt der Städtischen Luisenschule in Düsseldorf. Dort bestand ich Ostern 1928 die Reifeprüfung. Anschließend studierte ich Geschichte, Neue Sprachen, ev. Theologie und Philosophie an den Universitäten Köln (S.S. 1928), Halle (W.S. 1928/9), München (S.S. 1929, W.S. 1929/30), Marburg (S.S. 1930), Bonn (W.S. 1930/31 — W.S. 1933/34). Ostern 1930 machte ich in Bonn die Ergänzungsprüfung im Griechischen. Im Sommersemester 1934 bestand ich in Bonn die Staatsprüfung für das Lehramt an höheren Schulen und bin seit Oktober 1934 im Schuldienst, seit Oktober 1936 als Studienassessorin.

Meine mündliche Doktor-Prüfung fand am 26. Mai 1937 statt.

Hilde Gathmann.